

HESEKIEL

DER DICHTER UND DAS BUCH

EINE LITERARKRITISCHE UNTERSUCHUNG

VON

GUSTAV HÖLSCHER



24.406
756

1924

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN

Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion

von

Prof. D. Dr. **Gustav Hölscher** Marburg

(Sammlung Töpelmann. Die Theologie im Abriß. Band 7.)

Großoktav-Format — 284 Seiten — 1922 — geh. 4,50 Mk., geb. 6,— Mk.

Aus dem Vorwort:

Das Ziel dieser Arbeit war, die israelitische und jüdische Religion in den großen Ent-
sonderen in
diesem Hin-
Religion zu
Entwicklung
zu zeichnen
jüdischen C-
nahme des
weitere Da-
sondere Eig-

Die
altisraelitische
alter. Die
dessen ural-
gewanderte
Stämme. Es
entwickelte
bewegung,
erreichte. Es
durch den
auf dem Bo-
das Judent-
diese Epochen
Judentums
Vorderasien
einanderseh-

die im römischen Zeitalter ihren Höhepunkt erreichte, hat nach dem Judentum nach
seiner zweiten großen politischen Katastrophe zu jener kräftigen Eigenart heraus-
gearbeitet, die es bis zur Gegenwart bewahrt hat.

Zugleich entstand aus seinem Schoße das Christentum. An dessen Ursprüngen
durfte die vorliegende Darstellung nicht vorübergehen. Deshalb mußte das Ur-
christentum und dessen judenchristliche Fortsetzung auf palästinischem Boden in die
Darstellung einbezogen werden. Seine weltgeschichtliche Bedeutung hat das Christen-
tum erst auf dem Boden der griechisch-römischen Welt gewonnen; aber sein Tiefstes
verdankt es nicht der sterbenden Antike, sondern dem jüdischen Mutterboden, dem
Alten Testament und dem Evangelium Jesu.

hichte, im be-
nden und auf
der biblischen
die allgemeine
itischen Völker
en israelitisch.
Diese Vorweg-
öglichkeit, die
dadurch die be-

eln behandelt:
römisches Zeit-
ns und unter
gion der ein-
en hebräischen
naischem Geiste
agene Reform-
hen Propheten
de Wirklichkeit
rts. Im Exil
Monothetismus
m Gehalt. In
twicklung des
er Religionen
vusterer Aus-
Synkretismus,

Central
BAPTIST
THEOLOGICAL SEMINARY



KANSAS CITY, KANSAS

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen.

1675 13,5

HESEKIEL

DER DICHTER UND DAS BUCH

EINE LITERARKRITISCHE UNTERSUCHUNG

VON

GUSTAV HÖLSCHER



1924

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN

LIBRARY
CENTRAL BAPTIST SEMINARY
KANSAS CITY 2, KANSAS

BEIHEFTE ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DIE
ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

39

Made in Germany

Alle Rechte,
insbesondere das Recht der Übersetzung, vorbehalten

Gedruckt bei Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen.

LIBRARY
CENTRAL REFORM SEMINARY
KANSAS CITY, MO.

224.406
H756

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1
I. Die Dichtungen Hesekiels	
1. Der Prophet Hesekei	7
2. Zur Chronologie	11
3. Die Visionen Hesekiels	13
4. Die Weissagungen über Jerusalem	16
5. Die Weissagungen über Tyrus	20
6. Die Weissagungen über Ägypten	24
II. Das Buch Hesekei	
1. Die Redaktion des Buches	26
2. Die Entstehungszeit des Buches	27
3. Die Theologie des Buches	34
4. Der pseudepigraphische Charakter des Buches	40
III. Analyse des Textes	
1. Kap. 1—7	43
2. Kap. 8—13	69
3. Kap. 14—19	86
4. Kap. 20—23	108
5. Kap. 24	125
6. Kap. 25—32	131
7. Kap. 33	163
8. Kap. 34—39	168
9. Kap. 40—48	189

Dem Chananja ben Hiskia, heißt es in einer talmudischen Überlieferung, brachte man dreihundert Krüge Öl und er setzte sich hin und erklärte das Buch Hesekiel. Viele Gelehrte haben seitdem, wie dieser fleißige Rabbi, Öl auf ihre Lampen gegossen, aber die obscuritates, in die das Buch nach dem Worte des Hieronymus eingehüllt ist, sind nicht geschwunden; vielmehr sind zu den dogmatischen Rätseln, welche das Buch den alten jüdischen Gelehrten aufgab, immer neue Rätsel hinzugetreten, literarische und religionsgeschichtliche.

Wie schwierige literarische Probleme das Buch Hesekiel bietet, hat die neuere Wissenschaft nicht immer wirklich empfunden. Lange hat die Meinung bestanden, das Buch liege uns — abgesehen von dem allerdings nur teilweise sehr schlechten Texte und etwa von einzelnen textlich anfechtbaren Elementen — noch heute in seiner von der Hand des Propheten Hesekiel selbst geschaffenen Urgestalt vor. Fast an alle prophetischen Bücher des Kanons hatte man längst das Messer der Kritik gelegt, nur Hesekiel blieb unberührt. Gewiß war es die außergewöhnlich planvolle Anlage des Buches und eine gewisse Einheitlichkeit seines Stiles, die jeden Zweifel an seiner Integrität verwegen erscheinen ließ. Wer die Frage der Authentie aufwarf, konnte — so schien es — nur mit einem glatten Ja oder einem völligen Nein antworten; aber die Skeptiker, die das ganze Buch in Bausch und Bogen verwarfen, wie Zunz und Geiger, Wetzstein, Seinecke oder Vernes, fanden mit Recht seinerzeit kein Gehör.

Auch am Wunderbaume der Erkenntnis wachsen die Früchte langsam und organisch. Erst mußte textkritisch der Boden bereitet werden. Das hat K. H. Cornill 1886 in grundlegender Weise getan; durch eine umfassende Untersuchung der Textüberlieferung, vor allem der LXX, hat er zuerst einen lesbaren Text hergestellt. Nach ihm haben besonders Toy 1899, Jahn 1905 und Rothstein 1906 (1913) und 1909 (1922) sich um den schwierigen Text bemüht. Alle weitere Forschung wird auf diesen

Grundlagen weiterbauen, auch wenn sie in der Schätzung der LXX-Überlieferung vielleicht wieder etwas maßvoller werden wird; Cornill scheint mir den Wert der griechischen Textüberlieferung oft zu überschätzen, von Jahn gar nicht zu reden, für den der Vorzug des LXX-Textes einfach Dogma ist.

Aber die Probleme, die uns hier beschäftigen sollen, liegen auf dem Gebiete der höheren literarischen Kritik. Daß das Hesekielbuch schwierige literarkritische Probleme bietet, hat schon Hugo Winckler mit seinem intuitiven Scharfblick gesehen. Man findet bei ihm die gelegentliche Bemerkung, daß auch Hesekiel das Erzeugnis einer gleich verschiedenartigen Zusammensetzungsarbeit sei wie Jesaja und Jeremia und daß die Quellenscheidung überall und oft viel leichter durchführbar sei als bei Jesaja und Jeremia¹⁾. Neuerdings findet man eine ähnliche Vermutung bei Sigmund Mowinkel, der die „Authentizität“ des Buches Hesekiel durchaus nicht für sicher hält²⁾.

Eine methodische Erforschung des literarkritischen Problems setzte 1900 mit Kraetzschmar ein. Kraetzschmar machte auf eine Reihe von Parallelstellen im überlieferten Texte aufmerksam und stellte zu ihrer Erklärung die Hypothese auf, das vorliegende Hesekielbuch sei von einem Redaktor aus zwei Textrezensionen zusammengearbeitet, welche ihrerseits beide bereits Bearbeitungen des hesekielischen Urtextes gewesen seien. Diese Hypothese hat, gelegentlich etwas modifiziert, vielfachen Beifall gefunden; aber es ist mir nicht zweifelhaft, daß sie falsch ist. Bei der durchgängigen starken formalen und inhaltlichen Verschiedenheit der sogenannten Paralleltexte ist es mir jedenfalls ganz unvorstellbar, wie sie sich aus einer gemeinsamen textlichen Urform entwickelt haben könnten. Schon Jahn hat 1905 die Hypothese Kraetzschmars abgelehnt und jene angeblichen Parallelen richtiger dadurch erklärt, daß jüngere Hände den Text durch längere oder kürzere Zusätze aufgefüllt haben. Jahns Arbeit am Hesekiel hat gewiß den Tadel, den sie meist gefunden hat, reichlich verdient; aber so willkürlich seine Textbehandlung

¹⁾ Altorientalische Forschungen III (1902) S. 135 und Anm. 1.

²⁾ Zur Komposition des Buches Jeremia (Videnskapsselskapets Skrifter II., histor.-filos. Klasse 1913 Nr. 5, Kristiania 1914 S. 4); vgl. auch Ezra den Skriftlærde 1916 S. 125 ff.

und so bodenlos viele seiner Einfälle sind, so bleibt sie doch wertvoll durch eine Fülle anregender literarkritischer Beobachtungen. In ihrer maßvollen Verwertung und Verbesserung besteht ein wesentliches Verdienst der Arbeiten von Herrmann 1908 und Rothstein 1909.

Herrmanns „Ezechielstudien“ von 1908 haben die erste methodische Analyse des Hesekielbuches gegeben; sie haben die außerordentliche literarische Zusammengesetztheit des Buches überzeugend dargelegt. Trotz dieser Annahme aber ist Herrmann geneigt, so wenig wie möglich dem Hesekiel selber abzusprechen. Er vertritt die Meinung, Hesekiel selber habe den wesentlichen Anteil an der uns vorliegenden ungefügigen Komposition. Er läßt den Hesekiel selber an seinen erstmaligen Aufzeichnungen wieder und wieder herumarbeiten, Nachträge auf Nachträge anflicken, welche im Gegensatz zu den logisch einfachen und durchsichtigen, dichterisch geformten und phantasievollen ersten Entwürfen stilistisch meist ziemlich schwach sind und die formale und inhaltliche Einheit verunstalten und zerstören. Herrmann erklärt das aus der Senilität des Schriftstellers; „in der redaktionellen Arbeit an seinem Buche glauben wir vielfach die Art des alten Mannes erkennen zu müssen“. In ähnlichen Bahnen gehen die Vorschläge Steuernagels in seiner „Einleitung“ 1922; er verwendet auch den Gedanken der Parallelrezensionen wieder stark. Nun besteht gewiß die Möglichkeit, daß ein Schriftsteller jahrelang an seinem eigenen Werke feilt, es umgestaltet, ergänzt und weiterführt, wie es Goethe sechs Jahrzehnte hindurch am Faust tat. Aber eine solche Analyse ist schwerlich eine Lösung für die literarischen Probleme unseres Buches; sie macht die ungeheure Verschiedenartigkeit der Elemente des Buches nicht wirklich verständlich. Es sind zwei Welten, die Welt des echten Hesekiel und die der Ergänzungen. Es ist offenbar, daß die Kritik Herrmanns und anderer auf halbem Wege stehen geblieben ist und notwendig zu dem Schlusse drängt, daß die sekundären Stücke des Buches nicht von Hesekiel, sondern von jüngeren Händen stammen.

Nach den für die Arbeit an unserm Buche grundlegenden „Ezechielstudien“ Herrmanns durfte man dem angekündigten Kommentar aus seiner Feder mit großen Erwartungen entgegen-

sehen. Ich habe deshalb auch die Herausgabe dieser Studie, die schon vor Jahresfrist druckfertig war, bis jetzt hinausgeschoben, um von diesem Kommentare lernen zu können. Das vierteljährig genaue Studium des in diesem Frühjahr erschienenen Kommentars hat mich arg enttäuscht. Ganz abgesehen von nicht wenigen Flüchtigkeiten in der Übersetzung, läßt der Kommentar einen auf Schritt und Tritt im Stich, wo schwierigere Probleme vorliegen. In bezug auf die literarkritischen Fragen ist Herrmann im wesentlichen auf dem vor 16 Jahren eingenommenen Standpunkte stehen geblieben.

In welcher Richtung die Hesekielforschung weiter zu arbeiten hat, ist mir bereits 1914 in meiner Arbeit über „die Propheten“ klar geworden. Ich habe mich seitdem immer wieder mit dem überaus interessanten Stoffe beschäftigt und glaube inzwischen einen Schritt weitergekommen zu sein. Es gilt meines Erachtens, schärfer als bisher zwischen dem hesekielischen Gute und dem, was jüngeren Händen angehört, zu sichten. Wie viel bei einer solchen Analyse, wie ich sie hier versuche, unsicher ist und notwendig unsicher bleiben muß, weiß jeder, der sich mit ähnlichen Aufgaben befaßt hat. Ich zweifle auch gar nicht daran, daß vieles Einzelne in meiner Analyse noch unrichtig ist und ich freue mich nur über jede die Aufgabe weiterführende Kritik. Es kommt auch gar nicht darauf an, daß alles Einzelne, was hier ausgeführt werden soll, richtig ist. Worauf es ankommt, ist, daß das Problem überhaupt gesehen wird. Wer das Problem sieht, für den stellt sich auf jeden Fall die ganze Frage des Hesekiel in ein völlig neues Licht, und es wird für ihn unabweisbar, nach irgend einer Lösung zu suchen, mag die Erkenntnis auch noch so begrenzt sein.

Daß jede Erkenntnis auf diesem Gebiete der literarischen Analyse ihrer Natur nach ihre Grenzen hat, ist mir gerade bei der Ausscheidung des echten hesekielischen Gutes besonders klar geworden. Eine vollkommene und saubere Rekonstruktion der hesekielischen Urtexte wird wohl überhaupt kaum ganz möglich sein. Schon der erste Redaktor des Buches scheint die Urtexte vielfach ziemlich gewaltsam angegriffen, zurechtgestutzt oder auch verstümmelt zu haben. Dazu kommt noch die Mangelhaftigkeit unseres textkritischen Materiales und bei den Gedichten unsere

Unkenntnis der althebräischen Metrik, die eine Wiederherstellung des echten Hesekiels fast illusorisch erscheinen lassen könnten. Wenn ich mich trotzdem nicht gescheut habe, die von mir für echthesekielisch gehaltenen Texte in vollständiger Übersetzung meiner Untersuchung einzufügen, so geschah es, um dem Leser ein anschauliches Bild meiner vorläufigen Ergebnisse deutlicher vor Augen zu stellen. Auf wörtliche Genauigkeit machen diese Übersetzungen gerade der Gedichte keinen Anspruch; sie möchten nur eine ungefähre Vorstellung von der rhythmischen Struktur der hesekielischen Poesien geben.

Die Untersuchung ist stellenweise fast zu einem Kommentar geworden. Jedoch will sie kein Kommentar sein. Was das Textkritische anlangt, so ist dieses durchaus nicht gleichmäßig behandelt, sondern nur so weit, als es für die literarische Analyse nötig erschien. Im Einzelnen setze ich die wertvollen textkritischen Arbeiten von Cornill, Toy, Jahn und Rothstein überall voraus, auch wo ich sie nicht immer ausdrücklich zitiere. Man beobachtet übrigens leicht, daß die alten hesekielischen Texte fast durchweg textlich am stärksten lädiert sind, während die jüngeren sekundären Stücke des Buches in der Regel einen ziemlich guten Text aufweisen. Das ist eine Beobachtung, die man auch sonst bei anderen unserer Prophetenbücher machen kann und erscheint mir als eine Bestätigung meiner literarischen Analyse.

Als wichtigste Ergebnisse der vorliegenden Studie betrachte ich einerseits eine neue Auffassung Hesekiels selber. Dieser Mann gehört wohl zu den am meisten verkannten Autoren in der hebräischen Literatur. Ich bilde mir ein, ihn erst jetzt als Menschen, Dichter und Propheten ein wenig zu verstehen. Dem Kundigen wird es natürlich nicht entgehen, daß die Ergebnisse meiner Analyse eine gewisse Ähnlichkeit haben mit denjenigen Bernhard Duhms beim Jeremiabuche. Ungewollt hat sich auch bei Hesekiel, ebenso wie bei Jeremia, herausgestellt, daß er in allem wesentlichen Dichter ist. Durch die Befreiung der Gedichte Hesekiels aus der öden prosaischen Schablone, in die die Redaktion seine Gedichte eingespannt hat, tritt der Dichter Hesekiel mit seiner blendenden, phantasievollen und leidenschaftlichen Rhetorik nunmehr ins helle Licht. Auch religionsgeschichtlich

verändert sich das Bild Hesekiels ganz und gar: er ist nicht mehr der steife priesterliche Literat und Bahnbrecher des gesetzlich-ritualistischen Judentums, für den man ihn hält, sondern ein echter Prophet der judäischen Antike, ein Gesinnungsverwandter des echten Jeremia.

Ganz anderer Art dagegen ist derjenige, der als Bearbeiter des hesekielischen Materials das vorliegende Buch erstmalig verfaßte, und das ist das zweite wichtige Ergebnis der Analyse. Alle die vielerörterten literarischen Berührungen des uns vorliegenden Buches mit der Gesetzesliteratur, besonders mit dem Heiligkeitsgesetze, haben mit dem echten Hesekiel nichts zu tun, sondern gehören dem Redaktor oder jüngeren Ergänzerhänden an.

I. Die Dichtungen Hesekiels.

1. Der Prophet Hesekei.

Hesekei ben Buzi war Priester aus Jerusalem (1₃). Als Priester hatte er genaue Kenntnis des dortigen Tempels (8₃ ff.). Im Jahre 597 wurde er mit König Jojachin und den übrigen Vornehmen Judas (Reg II 24₁₅ vgl. Jer 52₂₈) nach Babylonien weggeführt (1₂). Dort wohnte er unter den Exulanten in einer Judenkolonie Tel-Abib (3₁₅) unweit des „großen Kanals“ (nār kabari)¹⁾ in der Nähe der südbabylonischen Stadt Nippur. Die Judenschaft der Kolonie stand, wie auch sonst in der Diaspora, unter der autonomen Verwaltung ihrer Ältesten (8₁). Hesekei besaß ein eigenes Haus in Tel-Abib (3₂₄ 8₁). Da er gelegentlich den Besuch der Ältesten bei sich empfängt (8₁), muß er wohl ein angesehener Mann gewesen sein. Daß er verheiratet war, ist zwar anzunehmen; doch ist die Erzählung vom Tode seiner Frau (24₁₈) legendarische Dichtung.

Das Geburtsjahr Hesekiels ist nicht bekannt (vgl. zu 1₁). Daß er im Jahre 597 noch ein Knabe gewesen sei, ist eine unbeweisbare Vermutung hellenistischer Schulexegese, welcher Josephus (antiqu. X 98) folgt. Die Dichtungen Hesekiels mit ihren mannigfachen historischen Anspielungen zeigen, daß er die geschichtlichen Vorgänge zu Ende des siebenten Jahrhunderts schon mit reifem Bewußtsein erlebt hat. In lebendiger Erinnerung ist ihm der Fall des Assyrierreiches 606, der großen Eindruck auf die Westvölker machte (32₂₂). Er weiß auch vom Untergang Elams und Mescheks (32_{24. 26}), welche wohl um dieselbe Zeit ihre Selbständigkeit verloren. Seitdem rangen Babylonien und Ägypten

¹⁾ Erwähnt in Kontrakten aus Nippur vom Jahre 424 (vgl. H. V. Hilprecht, The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, IX, S. 28 und 76), wahrscheinlich der heutige šaṭṭ en-nīl, ein etwa 36 m breiter und schiffbarer Kanal, der bei Babylon den Euphrat verläßt, durch Nippur hindurchfließt und wieder in den Euphrat einmündet.

um die Vorherrschaft in Syrien. Hesekiel war, wie sein Zeitgenosse Jeremia, Parteigänger Babyloniens gegen Ägypten. Mit Ägypten hatte Juda schon 609 böse Erfahrungen gemacht, als Josia, der Förderer der klerikalischen Reformen, im Kampfe gegen Pharao Necho bei Megiddo gefallen war (Reg II 23₂₉) und sein Sohn und Nachfolger Joahas nach dreimonatlicher Herrschaft nach Ägypten verschleppt worden war (Reg II 23₃₄ Jer 22₁₀). Damals hatte der Pharao dem Lande schweren Tribut auferlegt, den Jojakim nur durch eine harte Besteuerung der Bevölkerung aufbringen konnte (Reg II 23_{33.35}). Mit Wehmut erinnert sich Hesekiel jener Gefangennahme des Joahas (19₄). Von einer Freundschaft Judas mit Ägypten erwartet er nur Verderben (17₉). Seine Abneigung gegen Ägypten ist heftig; er behandelt es mit Abscheu und Verachtung (23₂₀). Ganz anders als von den Ägyptern spricht er von den Babyloniern und deren Vorgängern, den Assyryern, für die er unverhohlene Bewunderung hegt (23₅ ff. 14 f. 23 f.). Die Weltstadt Babylon mit ihrem lebhaften Handel hat Eindruck auf ihn gemacht (17₄). Wohl klingt wehmütiger Schmerz aus seinen Worten, wenn er der Wegführung Jojachins durch die Babylonier gedenkt (17₄ 19₈ f.); war doch sein eigenes Lebensschicksal dadurch mitbestimmt worden (1₂). An seinem Könige, der zu Babylon im Kerker schmachtete (Reg II 24₁₅ 25₂₇₋₃₀), mag er treu gegangen haben. Sein Urteil über Jojachin, wie auch über Joahas, ist nicht das des Deuteronomisten im Königsbuche; die Charakteristik dieser beiden Könige in 19_{3.6} f. ist nicht als Tadel gemeint. Aber trotz alledem ist seine Haltung gegenüber der babylonischen Regierung immer loyal. Er spricht mit Anerkennung von der Milde, mit der Babylon die Judäer seit 597 behandelt habe (17₅₋₈); es dünkt ihn selbstverständlich und gerecht, daß Babylon den Bruch der Vasallentreue an Juda straft (21₁₄ ff. 23₂₅). Den Gegnern Babyloniens, Tyrus und Ägypten, weissagt er Unheil; gegen Babylonien hat er kein Wort der Drohung (vgl. auch die Anm. zu 38₁₀₋₁₂). Hesekiels Beispiel zeigt, wie schnell und leicht sich die jüdischen Exulanten in der neuen Heimat des Zweistromlandes eingelebt haben.

Man ist gewöhnt, in Hesekiel den Anfänger jener exklusiven Richtung zu sehen, durch die sich die nachexilische Religion der Juden von der vorexilischen Religion unterscheidet. Aber dies

Urteil gründet sich allein auf solche Teile des Hesekielbuches, die dem echten Hesekiel nicht angehören. Die echten Stücke Hesekiels zeigen gegenüber fremden Vorstellungen dieselbe Unbefangenheit, die den Judäern der vorexilischen Zeit auch sonst eigen ist. Stärker als bei irgend einem der älteren Propheten ist bei Hesekiel der Einfluß babylonischer Mythologie. Er redet unbefangen vom Göttergarten (31_s) und vom Berge der Götter (28_{14. 16}), der nach babylonischem Glauben im Norden der Welt lag (vgl. Jes 14₁₃). Von Norden her kommt deshalb auch Jahwe, als er dem Propheten in der Wetterwolke erscheint (1₄). Ebenso kommen die Sieben, die das Gericht an den Götzendienern Jerusalems vollstrecken, von Norden (9_s); ihre Siebenzahl weist auf das Vorbild der sieben Planetengötter, und der eine von ihnen, der mit Schreibzeug und Griffel ausgerüstete, ist offenbar dem Nebo, dem Schreiber des Schicksalsbuches, nachgezeichnet. An anderer Stelle (28₁₂ ff.) reproduziert der Prophet den Mythos von der Verstoßung des Urmenschen aus dem Göttergarten. Alle diese fremden Vorstellungen hat sich Hesekiel natürlich nicht erst in den wenigen Jahren seines babylonischen Aufenthaltes angeeignet; sie müssen ihm schon vorher vertraut gewesen sein und zeigen nur, wie stark Juda seit langem, besonders seit Manasse, unter den Einflüssen des Ostens gestanden und wie babylonische Vorstellungen trotz aller jahwistischen Reformbestrebungen in Juda Heimatrecht erworben hatten. Selbst in der Ausdrucksweise Hesekiels scheint sich hie und da babylonischer Einfluß zu zeigen; vielleicht gehen die Babylonisten dem näher nach. Ich verweise nur auf den Ausdruck בלב ימים, mit dem Hesekiel die Lage von Tyrus beschreibt (27₄ u. a. vgl. Ps 46_s) und der an die Kennzeichnung Sidons: ša ina kaḅal tam-dim oder ša ki-rib tam-dim in den Inschriften Assarhaddons¹⁾ erinnert. Ferner auf die beim Redaktor des Buches stereotype und möglicherweise schon auf Hesekiel selber zurückgehende Anrede בן-אדם; mit ihr ist zu vergleichen, daß im Gilgamesch-Epos²⁾ der Gott Ea den Sintfluthelden Ut-napištim mit [a-me-]lu „Mensch“ anredet³⁾.

¹⁾ Keilinschriftliche Bibliothek II 124. 144.

²⁾ Tafel XI Z. 38.

³⁾ So Jensen (Keilinschriftliche Bibliothek VI 1 S. 232) und mit Fragezeichen Ungnad (in Ungnad-Greßmann, Das Gilgamesch-Epos 1911 S. 54) gegen Paul Haupt.

Das hebräische בן־אדם seinerseits ist Aramaismus, also auch wieder Einfluß der in Babylonien gesprochenen Sprache.

Als ehemaliger Priester am königlichen Heiligtum von Jerusalem gibt sich Hesekiel, wie zu erwarten ist, als Anhänger jener Reformbestrebungen, die schon seit den Tagen Asas im Sinne der lewitischen Tendenzen auf eine Reinigung des Jahwedienstes gerichtet waren (Reg I 15₁₂ f. 22₄₇ II 11₁₃ 18₄). Ihren größten Sieg hatte diese Reformrichtung errungen, als Josia im 18. Jahr seiner Regierung eine letzte gründliche Reinigung des Tempels vornahm. Damals wurden nicht nur die noch vorhandenen Reste volkstümlichen kanaanäischen Heidentums, die Aschera, das Kadeschenhaus, die Seirimhöhe, sondern auch die assyrischen Kulteinrichtungen Manasses, der Sonnenwagen und die Sonnenrosse beseitigt (Reg II 23_{6. 7 s b 11. 13}). Ob Hesekiel diese Maßnahmen Josias mit Bewußtsein erlebt hat, wissen wir nicht; aber jedenfalls ist er in den Gedanken jener lewitischen Reformer aufgewachsen. In ihren Bahnen bewegt sich seine religiöse Polemik. Er bekämpft mit Schärfe den Götzendienst, den Jerusalem, wie er sagt, von alters her getrieben hat. Der Ursprung Jerusalems ist, so erklärt er, aus dem Lande der Kanaanäer, sein Vater ist Amoriter, seine Mutter Hethiterin (16₉). Als besonders greulich gilt ihm der Höhendienst mit seiner institutionellen Prostitution (16_{15. 24} f.). Was er bekämpft, sind dieselben Kultzustände, die auch Jeremia in der Zeit nach Josia voraussetzt; auch dieser polemisiert noch nach Josias Zeit (Jer 13₂₇ 17₁ f.) gegen die Abgötterei auf den Höhen. Derselbe Jeremia bezeugt noch für die Zeit der babylonischen Oberherrschaft den Kult der Himmelskönigin, welcher die Weiber Jerusalems damals opferten (Jer 44₁₅₋₁₉). Das stimmt zur Polemik Hesekiels, der in Kap. 8 die verschiedensten fremden Kulte im Tempel von Jerusalem erwähnt, Tierkult und Tammuzkult, Sonnenkult und obszöne phallische Bräuche.

Die von dem deuteronomistischen Bearbeiter des Königsbuches zuerst dem Hiskia und später wieder dem Josia zugeschriebene Beseitigung sämtlicher lokaler Kultstätten in Juda (Reg II 18₄ 23_{sa. 9}) ist nicht geschichtlich¹⁾. Hesekiel weiß von ihr ebensowenig wie Jeremia. Das deuteronomische Dogma von

¹⁾ Vgl. Hölscher in ZATW XL 1922 und Forschungen zur Rel. u. Lit. des A. u. N. Testaments 1923 S. 206—213.

der Alleinberechtigung des Kultus auf Zion ist ihm noch unbekannt. Lehrreich ist in dieser Hinsicht vor allem das Gedicht in Kap. 23, in welchem Samaria und Jerusalem als die beiden Weiber Jahwes dargestellt werden, eine Nebeneinanderstellung, die unmöglich wäre bei einem Schriftsteller, der von der unvergleichlichen Einzigkeit des Heiligtums auf Zion überzeugt wäre¹⁾. Hesekiel redet ohne Bedenken von Jahwes zwei Frauen. Das erinnert an die zwei Göttinnen, die im jüdischen Kulte von Elephantine verehrt wurden²⁾. Die im hebräischen Altertum vorkommende Ehe mit zwei Schwestern³⁾ war später verboten⁴⁾. Man sieht, daß Hesekiel noch mit beiden Füßen auf dem Boden der antiken vorexilischen Religion steht. Auch die Beschneidung, die später in der abgemilderten Form der Kinderbeschneidung zum religiösen Abzeichen der Juden wurde, ist für Hesekiel noch ein bloß nationaler Brauch ohne feste Beziehung zum Jahwekulte, ein Brauch, den die Hebräer z. B. mit den Ägyptern gemein hatten (vgl. 32₁₇ ff.).

2. Zur Chronologie.

Eine Anzahl von Abschnitten des Hesekielbuches ist genau datiert, aber die Echtheit dieser Daten ist teilweise zweifelhaft. Einige derselben, wie 29₁₇ 33₂₁ 40₁ und wohl auch 20₁, erwecken schon dadurch Bedenken, daß sie über Abschnitten stehen, die nicht von Hesekiel, sondern in ihrem ganzen Umfange vom Redaktor des Buches stammen. Das Datum 24₁ ist aus Reg II 25₁ entlehnt, also nicht hesekielisch. Man kann es wohl verstehen,

¹⁾ Man deutete die Namen der Weiber Ohola und Oholiba früher allgemein (zuletzt noch Jahn und Herrmann) als „ihr (eigenes) Zelt“ und „mein Zelt in ihr“. Das wäre eine Unterscheidung des Nord- und Südreiches vom theokratischen Standpunkte, die, wie auch Smend, Bertholet, Kraetzschmar mit Recht urteilen, hier nicht am Platze ist. Neuerdings findet man in den Namen meistens eine Spitze gegen den Höhenkult und verweist auf 16₁₆. Aber selbst wenn das richtig wäre, wäre es noch keine Polemik vom Standpunkte des Deuteronomiums aus, sondern höchstens im Sinne Hoseas oder Jeremias. Indes kommt וְהָיָה auch sonst in semitischen Eigennamen vor (vgl. M. Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik 1898 S. 209; Journal asiatique VII 4 S. 554 f.: Sabäer; Corpus Inscr. Semit. I 1 S. 72: Phöniker); es bedeutet im Semitischen Wohnung, Familie und dann, wie unser Frauenzimmer, auch Frau (vgl. arab. 'ahl).

²⁾ Vgl. Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine³ 1923 S. 57 ff.

³⁾ Vgl. Lea und Rahel. ⁴⁾ Vgl. Lev 18₁₈.

daß Zunz und neuerdings Jahn soweit gehen konnten, alle Daten des Buches für reine Fiktionen zu erklären. Ich bezweifle jedoch, daß dieser Gewaltstreich richtig ist. Jedenfalls lehren Baruchs Denkwürdigkeiten über Jeremia und die Schrift Hag 1 bis Sach 8, daß eine Datierung der einzelnen Weissagungen seit der Exilszeit nicht ungewöhnlich gewesen ist.

Die Ära, nach welcher die Jahresdaten im Hesekielbuche bestimmt sind, ist die der Wegführung Jojachins 597 (1₂). Dabei ist das Jahr nach dem babylonischen Kalender von Frühjahr zu Frühjahr gerechnet. Beobachtet man, daß die Regierungsjahre der jüdischen Könige im Königsbuche nach altjüdischer Weise von Herbst zu Herbst gerechnet sind, so erklärt sich der scheinbare Widerspruch zwischen den Daten 33₂₁¹⁾ und Reg II 25₂: das 12. Jahr des Exils 33₂₁ reicht von Frühjahr 586 bis Frühjahr 585, das 11. Regierungsjahr Zedekias Reg II 25₂ von Herbst 587 bis Herbst 586; sie decken sich also zum Teil.

Nach der Rechnung des Hesekielbuches hat die Belagerung Jerusalems 2½ Jahre lang gedauert. Der Anfang der Belagerung wird nämlich in 24₁ auf den 10. X. des 9. Jahres gesetzt, und am 5. X. des 12. Jahres, also fast drei Jahre später, erhält Hesekiel Kunde vom Falle der Stadt. Daß Hesekiel 1½ Jahre lang in Unkenntnis darüber geblieben wäre, ist nicht anzunehmen; die Eroberung Jerusalems wird also tatsächlich erst im Sommer des 12. Jahres, mithin nach 2½ jähriger Belagerung erfolgt sein. Auch hier erklärt sich die scheinbar abweichende Berechnung in Reg II 25₁₋₃, wie Steuernagels Scharfsinn erkannt hat, so, daß die Jahreszahlen im Königsbuche einen Jahresanfang im Herbst voraussetzen; die Monatsdaten, die nach dem Frühlingskalender gegeben werden, sind vermutlich erst von der Hand eines Bearbeiters in den Text des Königsbuches eingefügt worden; Steuernagel meint, der Bearbeiter habe sie an Stelle der ursprünglichen althebräischen Monatsnamen gesetzt; wahrscheinlicher ist mir, daß er sie aus eigener Kenntnis im Texte nachtrug²⁾.

Die Berufungsvision Hesekiels wird 1, f. auf den 5. IV. des 5. Exilsjahres datiert, d. h. in die zweite Hälfte des Juni 593.

¹⁾ Vgl. zum Texte die Bemerkungen zu 32₁.

²⁾ Vgl. Hölscher in Forschungen zur Religion des Alten und Neuen Testaments 1923 S. 201.

Dies Datum liegt, wenn man die erwähnte Verschiedenheit der Kalenderrechnung berücksichtigt, ganz nahe bei dem Datum Jer 28₁, dem „5. Monat des 4. Jahres“ der Regierung Zedekias. Die Aufzeichnungen Baruchs datieren, ebenso wie das Königsbuch, nach Königsjahren, die von Herbst zu Herbst gerechnet sind¹⁾, und nach Monaten, deren Zählung mit dem Frühjahr beginnt²⁾. Das 4. Regierungsjahr Zedekias (Jer 28₁ 51₅₉) reicht also von Herbst 594 bis Herbst 593, und der 5. Monat innerhalb dieses Zeitraums ist Juli-August 593.

Die zweite große Vision Hesekiels fällt nach 8₁ in das 6. Exilsjahr, und zwar nach MT auf den 5. VI., nach LXX auf den 5. V. Die Datierung in MT ist offenbar Korrektur mit Rücksicht auf 3₁₆ 4₅. 9, die Lesung der LXX also ursprünglich. Die Vision erfolgte demnach in der zweiten Hälfte des Juli 592.

Von den Orakeln über Tyrus ist nur eines (26₁) datiert, und zwar auf den 1. . . . des 11. Exilsjahres. Die Monatszahl fehlt; LXX A ergänzt willkürlich den I. Monat. Das 11. Exilsjahr reicht von März 587 bis März 586.

Am zahlreichsten sind die Daten bei den Orakeln über Ägypten³⁾. Sie bestimmen sich folgendermaßen:

29 ₁	10. Exilsjahr	12. X.	= 588 Ende Dezember
30 ₂₀	11. „	7. I.	= 587 zweite Hälfte März
31 ₁	11. „	1. III.	= 587 Mitte Mai
32 ₁	12. „	1. XII.	= 585 Mitte Februar
32 ₁₇	12. „	15. (XII.)	= 585 Mitte März.

3. Die Visionen Hesekiels.

Das Auftreten Hesekiels als Prophet ist, wie das aller älteren Propheten, durch politische Umstände veranlaßt worden. Nach dem Siege Nebukadnezars über Necho bei Karkemisch 605 war Syrien zur babylonischen Provinz geworden. Necho und sein Nachfolger Psammetich II. haben keine Versuche gemacht, das Verlorene wiederzugewinnen. Erst Apries, der 588 seinem Vater Psammetich II. folgte, hat die Eroberungspläne seines Hauses wieder aufgenommen. Im Geheimen aber mögen auch Necho und Psammetich II. die Fühlung mit ihren Freunden in Syrien

¹⁾ Jer 26₁ 28₁ 36₁. 9 (51₅₉). ²⁾ Jer. 28₁. 17 36₉. 22 41₁.

³⁾ Zum Text vgl. die Bemerkungen zu 32₁.

nicht aufgegeben haben. Eine Abschüttelung des babylonischen Joches war für die syrischen Kleinstaaten nur denkbar im Bunde mit Ägypten. So urteilten alle Freiheitsfreunde in Syrien und blickten deshalb verlangend nach der Hülfe der Pharaonen aus. Vielleicht geschah schon der Aufstand von Tyrus im Jahre 598¹⁾ und Jojakims ziemlich gleichzeitiger Aufstand im geheimen Einverständnis mit Necho. Als der letztere kläglich gescheitert war, kam es bei Psammetichs II. Thronbesteigung 593 zu einer neuen Verschwörung gegen Babylonien, an der sich — falls man Jer 27 hiermit kombinieren darf — Edom, Moab, Ammon, Tyrus und Sidon beteiligten. Im Sommer (Juli-August) des Jahres trat in Jerusalem ein Freiheitsapostel, der Prophet Chananja, auf, welcher die Befreiung vom babylonischen Joche und die Rückkehr Jojachins binnen zwei Jahren weissagte (Jer 28). Bis nach Babylonien schlugen die Wellen der Erregung. Auch dort traten Freiheitsprediger unter der Judenschaft auf, Ahab ben Kolaja und Zedekia ben Ma'aseja. Die babylonische Regierung mußte mit Gewalt eingreifen (Jer 29₂₁ f.). Als Jeremia die Volksgenossen in Babylonien brieflich zum Gehorsam gegen die babylonische Obrigkeit ermahnte und ihnen einen langen Aufenthalt in der Fremde in Aussicht stellte, schrieb ein Exulant Schema'ja ben Nechem einen entrüsteten Brief nach Jerusalem an den Priester Sephanja mit der Aufforderung, den unpatriotischen Propheten in Block und Eisen zu legen (Jer 29₂₄ ff.).

In diesen Sommermonaten leidenschaftlicher Erregung der Judenschaft aller Orten ist auch Hesekiel als Prophet aufgetreten, um ähnlich wie Jeremia gegen die nationalistischen Träumereien anzukämpfen und Jerusalem und dessen damalige Bundesgenossen im Namen Jahwes zu bedrohen. Im Jahre 593, in der zweiten Hälfte des Junimonats, hat er am großen Kanale bei Tel-Abib eine Vision, in der ihm seine prophetische Sendung klar wird. Der Gott der Väter erscheint ihm, so wie man ihn sich seit alters vorstellte, als Gott des Gewitters in der leuchtenden Wetterwolke. Er kommt, nicht wie es das alte Deboralied beschrieb, vom Wüstenberge her, sondern von Norden, also wohl vom Berge der Götter. Und aus der Wolke erschallt eine Stimme, eine Hand

¹⁾ Siehe über dies Datum unten S. 20 ff.

streckt sich dem entzückten Seher entgegen — beides mystisch anonym — und, bezeichnend für das Denken eines literarischen Zeitalters, ihm wird eine Rolle zum Essen dargereicht; die ist beschrieben, vorn und hinten, mit Klagen, Seufzern und Wehe. Das ist die Mission Hesekiels: kein Heil, sondern nichts als Unheil und Verderben! Hesekei ist die Cassandra des untergehenden Jerusalems.

Befangen noch im Taumel der Ergriffenheit, eilt Hesekei heim zu seinen Stammesgenossen nach Tel-Abib. Und er brütet sieben Tage lang über dem grauenvollen Geheimnis, das der Gott ihm enthüllt hat. Nach den sieben Tagen wird ihm, während er sich in der Stille seines Hauses eingeschlossen hat, ein erstes Gotteswort zuteil — wie alle Gottesworte der Alten in dichterischer Form. In drastischer Symbolik soll er das bevorstehende Schicksal Jerusalems darstellen: die Belagerung der Stadt, die Hungersnot der Belagerten, die Vernichtung der Einwohnerschaft. Das Verhängnis, das er nahen sieht, erscheint ihm wie eine schreckliche Wiederholung der Katastrophe von 597. Eine solche zu erwarten, lag nur allzunahe bei der politischen Haltung, die die Jerusalemer im Sommer 593 einnahmen. Übereinstimmend mit seinem Zeitgenossen Jeremia, mißbilligt auch der aristokratische Priester im Exil die nationalistischen Illusionen des in der Heimat zurückgebliebenen Volkes, und die Gründe seines Urteils sind, wie bei allen alten Propheten, nicht politischer, sondern religiöser Art. Es ist das Urteil des Volksgottes, der, über den abgöttischen, fremden Kult der Jerusalemer zürnend, seine Drohung durch den Mund seines Propheten laut werden läßt.

Die Weissagung Hesekiels muß wohl Eindruck auf die Exulanten gemacht haben. Ein Jahr später sehen wir die jüdischen Ältesten, die Vorsteher der Judenkolonie von Tel-Abib, im Hause Hesekiels. Sie sitzen zu Füßen des Propheten, wie Schüler am Munde des Lehrers hangend, auf neue Enthüllungen voll Spannung wartend. Nun ist der Prophet aus seiner Verzückung erwacht, und er erzählt, ähnlich wie später Muhammed, seinen staunenden Besuchern von einer wundersamen traumhaften Reise nach Jerusalem, wo er die Greuel des Götzendienstes im Tempel und das Gericht über die Götzendiener geschaut haben will. Jahwe selber, so berichtet er, hat ihn am Haarschopf durch die Luft nach Jeru-

salem getragen. Man hat keinen Grund, an der subjektiven Wahrheit dieses Berichtes zu zweifeln. Ich glaube, trotz Swedenborg und seinen modernen Gläubigen, nicht an visionäres Fernsehen und nehme darum an, daß die positiven Tatsachen, von denen die Vision berichtet, teils reproduzierte Erinnerungen des Propheten aus der Zeit vor 597, teils Reflexe ihm aus Jerusalem zugeflossener Nachrichten sind. Jedenfalls will Hesekiel Zustände der Gegenwart, nicht der Vergangenheit beschreiben. Seine Angaben sind also Zeugnisse für die kultischen Zustände in Jerusalem unter Zedekia; ihre Richtigkeit wird durch Jer 44, ff. bestätigt. Als ehemaliger Priester weiß Hesekiel in Stadt und Tempel genau Bescheid. Er erzählt vom Altar des „Eiferbildes“ nördlich vom Ostportal der alten salomonischen Tempelburg; er erzählt von Tierbildern, die in Gemächern des Burghofes an die Wand gemalt sind und denen Weihrauchopfer gebracht werden; er berichtet auch vom Tammuzkult der Frauen am Eingang des Tempelhofes, vom Sonnenkult und phallischen Bräuchen unmittelbar vor dem Hause Jahwes selbst. All das erscheint dem streng jahwistisch gesinnten Propheten als schwere Beleidigung Jahwes, welche die Rache des Gottes herausfordert. Schon sieht Hesekiel von Norden her die Schergen des Gottes nahen, sechs Männer mit Mordwaffen und einen siebenten mit dem Schreibgerät. Sie kommen, um das blutige Gericht an den Götzendienern zu vollstrecken, während sie die Getreuen Jahwes verschonen. Man beachtet, daß Hesekiel damals im Jahre 592 nicht die Zerstörung von Stadt und Tempel, sondern nur eine Säuberung Jerusalems von götzendienerischen Elementen durch ein Gottesgericht erwartet. Der Visionsbericht ist also nicht etwa ex eventu nach 586 geschrieben.

4. Die Weissagungen über Jerusalem.

Außer den beiden Visionen der Jahre 593 und 592 enthält das Hesekielbuch eine Reihe prophetischer Gedichte Hesekiels, in denen klagend, anklagend und drohend das Schicksal Jerusalems und seiner mächtigen Bundesgenossen Tyrus und Ägypten besungen wird. In vollem Glanze zeigt sich hier die Rhetorik und Phantasie des Dichters. Mit Vorliebe wählt er ein poetisches Bild, das als Parabel oder als Allegorie anschaulich ausgeführt wird.

Die vier ersten Gedichte gelten Jerusalem; die Redaktion hat sie noch unter das Datum 8₁ subsummiert, also ins Jahr 592 datiert, und diese Datierung kann richtig sein.

Das erste Gedicht beschreibt Jerusalem als das unnütze Holz der Rebe. Seit Alters war das Bild des Weinstocks bei den hebräischen Dichtern beliebt, um üppige Fruchtbarkeit zu schildern. Hesekiel wendet das Bild zu bitterer Ironie: Rebenholz ist nicht besser als anderes Reisigholz; man kann nichts daraus machen, nur zum Heizen ist es zu brauchen. Und vollends nun, wo es allenthalben angebrannt und versengt ist, wozu könnte es noch taugen! Das ist das klägliche Bild Jerusalems seit 597. Schon vor Jojachins Wegführung taugte es nichts, jetzt nach dem politischen Zusammenbruch ist es erst recht nichts wert. Ein furchtbares Fragezeichen ist Jerusalems Schicksal.

Deutlicher redet ein zweites Gedicht: Jerusalem die Ehebrecherin. Es ist das alte hoseanische Bild des Götzendienstes, das der Dichter hier mit Märchenmotiven ausmalt. Er beschreibt Jerusalem als ein Mägdlein, das, kaum geboren, von seinen amoritisch-hethitischen Eltern ausgesetzt wurde. Jahwe erbarmte sich des hilflosen Kindes, er nahm das zur Jungfrau herangewachsene sich zum Weibe. Aber mit Untreue lohnte die Undankbare Jahwes Güte. Der Dichter denkt an die altheimischen Kulte des Volkes mit ihrer religiösen Prostitution, die er als kanaanäisches Erbe heidnischer Vorfahren betrachtet und die ihm, wie schon den älteren Propheten, als Abfall von Jahwe gelten. Es ist ersichtlich, daß auch der Kult in Jerusalem ihm unter dies Urteil fällt und daß er vom Standpunkte des Deuteronomiums noch nichts weiß.

Handelt dies Gedicht von der kultischen Haltung Judas, so das dritte Gedicht von seiner politischen Haltung. In Form einer Allegorie von den zwei Adlern, der Zeder und dem Weinstock spricht der Dichter von den verhängnisvollen Folgen, die Judas Treulosigkeit gegen Babylonien, seine Hinneigung zu Ägypten haben wird. Er schildert wie der Babylonier einst im Jahre 597 gegen Jerusalem zog und den Adel Judas und König Jojachin gefangen nahm, wie er jenen nach Babylonien verschleppte, diesen in die Stadt Babylon brachte, und an ihrer Statt aus den Einheimischen eine neue Regierung in Juda einsetzte und auf deren Wohl fürsorglich

bedacht war, sodaß Juda unter babylonischer Oberhoheit zu einer, wenn auch bescheidenen, so doch erfreulichen Existenz gelangte. Nun aber ist der Ägypter auf den Plan getreten, und Juda hat sich ihm in die Arme geworfen. Das kann ihm nimmermehr zum Glücke werden; denn der Ägypter wird Juda nur berauben und am Ende vernichten. Das Gedicht ist für die politische Stellung Hesekiels kennzeichnend. Von Ägypten fürchtet er das Schlimmste; nur zu gut erinnert er sich des Jahres 609, da Necho den Josia bei Megiddo schlug, Joahas nach Ägypten schleppte und Juda drückenden Tribut auferlegte (Reg II 23₁ ff.). Daß er die ähnlichen Erfahrungen die man 597 mit Babylonien gemacht hatte, ganz außer Acht läßt, zeigt uns, wie loyal babylonisch er fühlt. Sein Gedicht ist ein Lobpreis der Milde Babylons. Den offen vollzogenen Abfall Zedekias zu Ägypten scheint das Gedicht noch nicht vorauszusetzen.

Ein viertes Gedicht ist wiederum politischen Inhaltes. Es vergleicht Juda mit einer Löwin, welche zwei junge Löwen aufzog; beide wurden gefangen: zuerst Joahas, den 609 die Ägypter wegführten, dann Jojachin, den 597 die Babylonier gefangen nahmen und in den Kerker warfen. Beide Könige werden in gleicher Weise und, wie es scheint, mit bewundernder Sympathie beschrieben. Hesekiel ist ein ergebener Anhänger des alten Königshauses, dessen Untergang er in diesem Klageliede betrauert.

Die nächstfolgenden Gedichte scheint die Redaktion unter das Datum von 20₁ subsummieren, also ins Jahr 591 datieren zu wollen. Ob das richtig ist, läßt sich bei unserer mangelhaften Kenntnis der Zeitgeschichte nicht sicher sagen. Soviel ist klar, daß der Inhalt dieser Gedichte eine fortgeschrittene Entwicklung der politischen Lage verrät. Der Dichter droht jetzt offen mit der Rache des Babyloniers. Der Abfall Zedekias ist also wohl offenbare Tatsache geworden. Ob derselbe erst im Jahre 588 (Reg II 25₁), dem Jahre der Thronbesteigung des Apries, oder schon etwas früher erfolgte, läßt sich vielleicht nicht ausmachen, und es ist deshalb auch nicht zu entscheiden, ob der Zug des Babyloniers gegen Juda, von dem Hesekiel jetzt dichtet, schon Wirklichkeit geworden oder nur Erwartung des Propheten ist.

In einem ersten Gedichte von besonders leidenschaftlicher Erregung singt der Dichter von dem Schwerte, das gewetzt und gefegt in Mörders Hand gegeben ward, um zu schlachten und rechts und links zuzuhauen.

Was hier nur angedeutet, wird in einem zweiten Gedichte ausführlicher behandelt: der Rachezug des Babyloniers. In großzügigem Überblick über die Geschichte des Volkes stellt der Dichter noch einmal die unausrottbare Treulosigkeit des Volkes gegen Jahwe dar, wieder unter dem Bilde des Ehebruchs. Diesmal tritt neben Jerusalem als dessen ältere Schwester Samaria. Schon in frühster Jugend hatten beide in Ägypten Unzucht getrieben; dennoch nahm Jahwe sie zur Ehe, aber beide brachen die Ehe, Jerusalem noch ärger als Samaria. Die Idee von den zwei Weibern des Gottes, die der Mythologie des Volkskultes angehört, zeigt, wie auch ein Hesekiel noch ganz in den Vorstellungen der älteren Zeit lebt. Auch hier ist ersichtlich, daß er von der prinzipiellen Sonderstellung Zions als allein rechtmäßiger Kultstätte im Sinne des Deuteronomiums noch nichts weiß; Samaria und Jerusalem erscheinen ihm als gleichberechtigte Weiber Jahwes. Das Bild des Ehebruchs bezieht sich in diesem Gedichte nicht unmittelbar auf den Dienst fremder Götter, sondern allgemein auf den Verkehr mit den Ausländern, durch den Politik, Sitte und Kult beeinflußt werden. Schon vor der Einwanderung in Kanaan hatten sich, so stellt es der Dichter dar, beide Völker mit Ägypten eingelassen, und auch in Kanaan haben sie, obwohl Jahwe sie sich zu eigen nahm, von ihren fremdländischen Neigungen nicht abgelassen; wie sich Samaria den Assyriern hingab und dafür büßen mußte, so hat sich Jerusalem seit 605, ungewarnt durch der Schwester Beispiel, von den Babyloniern imponieren lassen. Wäre es nur wenigstens dabei geblieben! Aber nun ist die Treulose gar auch von Babylon wieder abgefallen und hat sich aufs neue den abscheulichen Ägyptern in die Arme geworfen. Hier liegt die eigentliche Pointe des Gedichtes. Der ganze Widerwille Hesekiels gegen die ägyptische Politik tritt hier zu Tage. Als raffinierte Wollüstlinge stellt er die Ägypter dar und die Verbindung mit ihnen als niedrigste Unzucht, während er die Babylonier, wie vorher auch die Assyrier mit unverhohlener

Bewunderung beschreibt. Seine politische Stellung ist durchaus auf babylonischer Seite.

Noch zwei Gedichte Hesekiels, die Jerusalems Schicksal behandeln, sind vorhanden. Die Redaktion hat sie unter das Datum von Reg II 25₁ gestellt, den Tag, da die Belagerung Jerusalems begann. Der Eindruck, der zu dieser Datierung veranlaßte, ist richtig: Jerusalem ist jetzt in unmittelbarer Gefahr. Das erste der beiden Gedichte stellt, wieder in anschaulicher Symbolik, dar, wie die Einwohner der Stadt in der Siedehitze der Belagerung gekocht werden. Das zweite weissagt den völligen Untergang der geliebten Vaterstadt, die sang- und klanglos zu Grunde gehen wird. Das sind die letzten düsteren Ahnungen des Sehers über Jerusalem, dessen Schicksal sich bald darauf erfüllen sollte.

5. Die Weissagungen über Tyrus.

Auch das Schicksal der beiden mächtigen Bundesgenossen Judas, Tyrus und Ägypten, hat Hesekiel in weissagenden Gedichten besungen. Daß Tyrus, ebenso wie Jerusalem, damals im Aufruhr gegen Babylon war, wissen wir durch die Nachricht von der dreizehnjährigen Belagerung der Stadt durch Nebukadnezar, welche Josephus (ant. X 228; contra Apion. I 156) aus jüdisch-hellenistischer Schulüberlieferung — nach Philostratos bzw. nach phönikischen Aufzeichnungen — wiedergibt. Die richtige Datierung dieser Belagerung ist wichtig für das Verständnis der Gedichte Hesekiels. Dieselbe ergibt sich aus der Liste der tyrischen Herrscher in contra Apion. I 156—159:

Ithobalos	13 Jahre
Baal	10 „
Eknibalos	$\frac{2}{12}$ „
Chelbes	$\frac{10}{12}$ „
Abbaros, der Hohepriester	$\frac{3}{12}$ „
Myttnos und Gerastratos	6 „
Balatoros	1 „
Merbalos	4 „
Eiromos	20 „

55³/₁₂ Jahre.

Josephus bzw. sein Gewährsmann hat den Text dieser Stelle insofern mißverstanden, als er den König Balatoros gleichzeitig mit den

Suffeten Myttynos und Gerastratos herrschen läßt; er verstand ὧν μεταξύ irrtümlich als „zwischen welchen“, und berechnete deshalb als Summe nicht $55\frac{3}{12}$, sondern $54\frac{3}{12}$ Jahre. Aber das folgende τούτου τελευτήσαντος beweist, daß ὧν μεταξύ „nach welchen“ bedeuten soll.

Als Anfang der tyrischen Belagerung wird das 7. Regierungsjahr Nebukadnezars angegeben, d. h. nach dem astronomischen Kanon des Ptolemaios das Jahr 598. Das 14. Jahr des Eiromos aber wird gleichgesetzt mit dem Jahre, da Kyros der Perser die Herrschaft übernahm (τὸ κράτος παρέλαβε). Man pflegt dieses Jahr des Kyros fast allgemein als sein erstes babylonisches Jahr 538 zu verstehen und darnach den Anfang der tyrischen Belagerung auf 585 oder 586 zu datieren. Man ist dann genötigt, die Angabe des 7. Regierungsjahres Nebukadnezars für einen Irrtum zu halten, und seit Perizonius setzen viele dafür schlangweg das 20. Jahr (= 585) ein; Ewald u. a. ziehen eine Korrektur des 7. Jahres in das 17. Jahr (= 588) vor. Beides ist gleich willkürlich, und ebenso willkürlich ist auch die Voraussetzung, daß die Übernahme der Herrschaft durch Kyros sich auf seinen Regierungsantritt in Babylon 538 beziehe. Die griechische Überlieferung pflegt sonst den Sturz des Astyages in das Jahr 559 zu setzen, aber seit Rassams Keilschriftfund wissen wir, daß derselbe erst 550 stattfand, eine Datierung, an die sich übrigens auch in der griechischen Überlieferung Erinnerungen finden. Der Ausdruck τὸ κράτος παρέλαβε zeigt, daß nicht an den Anfang der Regierung das Kyros als Perserkönig, sondern an die Übernahme der medischen Herrschaft des Astyages durch Kyros gedacht ist. Damit ist die Stelle contra Apion. I 156—159 ohne irgendwelche Textkorrekturen vollständig geklärt¹⁾. Die Chronologie der tyrischen Herrscher ist darnach diese:

König	Ithobalos	598—586
„	Baal	585—576
Suffet	Eknibalos }	 575
„	Chelbes }	
„	Abbaros, der Hohepriester	

¹⁾ Vgl. richtig Unger, in: Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Philol.-hist. Cl. XVI 3, 248 ff.

Suffet	Myttnos	}	 574—569
„	Gerastratos		
König	Balatoros		568
„	Merbalos		567—564
„	Eiromos		563—544.

Das 14. Jahr des Eiromos ist demnach 550, und das erste Jahr des Ithobalos, in dem die Belagerung von Tyrus begann, 598. Daraus ergibt sich dann weiter, daß Tyrus bereits 598 im Aufstande gegen Babylon gewesen ist, und daß dieser Aufstand zeitlich zusammenfällt, also wohl auch Hand in Hand gegangen ist mit dem Aufstande Jojakims von Juda. Während aber Jerusalem schon nach kurzer Belagerung 597 kapitulieren mußte, leistete Tyrus dreizehn Jahre lang den Babyloniern Widerstand. Daß es während dieser Zeit ununterbrochen belagert worden wäre, ist vielleicht nicht nötig anzunehmen. Tyrus fiel im Jahre 586, also im selben Jahre, in welchem Jerusalem von den Babyloniern erobert wurde. In Jerusalem wurde damals das Königtum beseitigt, in Tyrus verlor nur König Ithobalos den Thron, während die Königswürde erst 575 für einige Jahre beseitigt wurde. Die durch Hes 26, datierte Weissagung Hesekiels (zwischen März 587 und März 586) fällt also kurz vor den Fall von Tyrus.

Die vorgetragene Datierung weicht von der heute herrschenden ab, wird aber durch andere Erwägungen als richtig bestätigt. Tyrus war zu der Zeit, da Hesekiel weissagte, die Vormacht in Phönike und hatte die Schwesterstadt Sidon überflügelt (27_s). Diodor (I 68) berichtet von Pharao Apries: στρατεύσας δὲ δυνάμεσιν ἄδραϊς πεζικαῖς τε καὶ ναυτικαῖς ἐπὶ Κύπρον καὶ Φοινίκην Σιδῶνα μὲν κατὰ κράτος εἶλε, τὰς δ' ἄλλας τὰς ἐν τῇ Φοινίκῃ πόλεις καταπληξάμενος προσηγάγετο, ἐνίκησε δὲ καὶ ναυμαχίᾳ μεγάλῃ Φοινίκας τε καὶ Κυπρίους, καὶ λαφύρων ἀθροίσας πλῆθος ἐπανῆλθεν εἰς Αἴγυπτον. Von demselben Zuge des Apries berichtet Herodot (II 161): ἐπὶ τε Σιδῶνα στρατὸν ἤλασε καὶ ἐναυμάχησε τῷ Τυρίῳ. Beide Nachrichten betrachten Sidon als die erste Macht in Phönike, zeigen also, daß der Zug des Apries hinter die dreizehnjährige Belagerung von Tyrus fällt, durch die die Vormacht von Tyrus gebrochen wurde. Ein Kriegszug des Apries gegen Phönike ist auch nur verständlich in einer Zeit, da dieses auf babylonischer Seite stand. Da aber Apries, der nach Breasted 588—569 regierte, in den späteren Jahren

seiner Regierung durch mancherlei Schwierigkeiten sowohl in Nubien als in Kyrene in Anspruch genommen war, so fällt sein Unternehmen gegen die Kyprier und Phöniker schwerlich hinter 573. Die übliche Datierung der tyrischen Belagerung in die Jahre 585—573 ist also wahrscheinlich falsch.

Zwei Gedichte Hesekiels über Tyrus sind uns erhalten. Das eine, ein Gedicht von besonderer Schönheit, beschreibt die stolze Handelsstadt als ein prächtiges Kauffahrteischiff, auf dem die Bewohner der übrigen Phönikerstädte Matrosendienste tun. Mit ironischer Klage wird dargestellt, wie das warenbeladene Schiff auf hoher See untergeht. Das andere Gedicht besingt den Sturz von Tyrus im Bilde des babylonischen Mythenmärchens; Tyrus ist wie jenes schöne Wesen, von dem das Märchen erzählt, daß es einst auf dem Berge der Götter in herrlicher Schönheit lebte, aber in stolzer Überhebung sich verstündigte und darum zur Erde hinuntergestoßen ward.

Man streitet über den Ausgang der tyrischen Belagerung. Anlaß dazu gibt Hes 29,1 ff. Dort läßt ein jüngerer Ergänzer des Hesekieltextes den Hesekiel weissagen, das Heer Nebukadnezars werde durch eine Plünderung Ägyptens entschädigt werden für die mühevollen Belagerung von Tyrus, bei der es keinen Beuteloohn erhalten habe. Man schließt hieraus, daß die dreizehnjährige Belagerung von Tyrus erfolglos geendet, daß Nebukadnezar die Stadt nicht eingenommen habe, sondern unverrichteter Sache wieder abgezogen sei. Aber dieser Schluß ist nicht richtig. Die Stelle 29,1 ff. schließt nicht aus, daß Nebukadnezar Tyrus schließlich unterworfen hat; sie besagt nur, daß er keine reiche Beute dabei gemacht habe. Das letztere wäre gewiß geschichtlich möglich, und seit Hieronymus hat man allerlei willkürliche Vermutungen daran geknüpft. Aber zuverlässig ist diese späte Ergänzungsstelle 29,1 ff. durchaus nicht, und es ist gut möglich, daß die ganze Angabe eine geschichtlich ganz wertlose Kombination des Ergänzers ist. Ohne Zweifel hat Nebukadnezar Tyrus nach dreizehnjährigen Anstrengungen irgendwie in seine Gewalt bekommen, sei es durch gewaltsame Eroberung, sei es durch Kapitulation der Stadt; dafür spricht schon die genaue Angabe der Dauer der Belagerung. An einen unrühmlichen Abzug des großen Eroberers hätte die Überlieferung gewiß eine Er-

innerung bewahrt. Auch aus den Nachrichten bei Herodot und Diodor ergab sich, daß die Vormachtstellung von Tyrus nach dieser Belagerung gebrochen war, und bei Josephus (contra Apion. I 143) heißt es sogar ausdrücklich von Nebukadnezar: *ὅτι καὶ τὴν Συρίαν καὶ τὴν Φοινίκην ἅπασαν ἐκεῖνος κατεστρέψατο*. Schließlich bestätigt das Unternehmen des Apries gegen Sidon und Tyrus, daß Tyrus und die andern Phönikerstädte später Gegner Ägyptens waren, also damals auf babylonischer Seite standen.

Die Weissagung Hesekiels, daß Tyrus untergehen und ganz verschwinden werde, hat sich, wie alle echte Weissagung, nicht erfüllt; der große Handelshafen war den Babyloniern viel zu wichtig, als daß sie ihn hätten zerstören sollen. Sie begnügten sich damit, die Hegemonie der Stadt über die andern Phönikerstädte zu brechen; sie haben auch zeitweilig die tyrische Königsdynastie abgesetzt und ein Suffetenregiment eingerichtet. Aber schon nach wenigen Jahren ist der Königsthron in Tyrus wieder besetzt worden, und zwar von Angehörigen des alten Königshauses, dessen Glieder nach Babylon weggeführt worden waren.

6. Die Weissagungen über Ägypten.

Gegen Ägypten richten sich fünf Gedichte Hesekiels.

Seit der Niederlage Nechos bei Karkemisch 605 waren Syrien und Phönike babylonisch. „Der König von Ägypten zog nicht mehr aus seinem Lande“ (Reg II 24₇). Aber die Pharaonen hatten den Verlust ihrer asiatischen Provinz nicht verschmerzt. Schon beim Aufstande von Tyrus und Jerusalem 598 mag Necho im geheimen seine Hand im Spiele gehabt haben. Auch die Unruhen, die bei Psammetichs II. Thronbesteigung 593 unter den Juden ausbrachen, werden durch Hoffnungen auf die Hülfe Ägyptens veranlaßt worden sein. Militärisch hat, so viel wir wissen, erst Apries wieder in Syrien eingegriffen, als er den belagerten Jerusalemern 587 ein Ersatzheer sandte, durch welches die Babylonier genötigt wurden, die Belagerung der Stadt eine zeitlang zu unterbrechen (Jer 37₆).

Drei Gedichte Hesekiels gegen Ägypten stammen aus dieser Zeit, nämlich aus dem Winter und Frühjahr von 588/7. Das erste vom Ende Dezember 588 beschreibt Ägypten als Krokodil; Jahwe droht, er werde es mit Haken aus dem Wasser ziehen und in die Wüste stoßen. Ein zweites Gedicht von März 587

führt aus: Jahwe will den Arm des Pharaos unheilbar zerbrechen, daß er das Schwert nicht mehr fassen könne. Hier ist vielleicht das militärische Eingreifen des Apries in Syrien vorausgesetzt. Ein drittes Gedicht endlich vom Mai 587 ist nur Bruchstück: es beschreibt Ägypten als eine prächtige Scherbin-Zeder mit stolzem Wipfel. Der verlorene Schluß muß vom Sturze des Baumes gesprochen haben. Der Dichter sieht das Verhängnis für Ägypten kommen; der Widerstand der Verbündeten gegen Babylon scheint ihm aussichtslos.

In der Tat wurde Nebukadnezar schließlich Herr des syrischen Aufstandes. Tyrus und Jerusalem fielen im selben Jahre, 586. Da erscheint auch Ägyptens Schicksal dem Dichter als besiegelt. Zwei Gedichte vom Februar und März 585 — die letzten, die wir von ihm haben — atmen sein Triumphgefühl. Das erste, nur ein kleines Bruchstück, kennzeichnet in treffendem Bilde die unablässigen Intrigen Ägyptens, durch die es Unruhe in Syrien zu stiften pflegte. Der Dichter vergleicht es mit dem Krokodil, das mit den Nüstern sprudelt und mit den Füßen den Schlamm aufwühlt und das Wasser trübt. Jetzt hat sein ewiges Unruhestiften ein Ende. Zum Hades sinkt Ägypten hinab — so singt das andere Gedicht, ein düsterer, hohnvoller Grabgesang. Bei Unbeschnittenen wird Ägypten schmachvoll gebettet, bei Assur, Elam, Meschek, den mächtigen Herrschervölkern, die einst die Welt zittern machten und nun verschwunden sind. So wird auch Ägypten verschwinden.

Hesekiel erwartete, wie man sieht, ähnlich wie sein Zeitgenosse Jeremia (Jer 43, ff.), daß Nebukadnezar sich nach der Bewältigung von Tyrus und Jerusalem alsbald gegen Ägypten wenden würde. Er hat sich getäuscht. Apries ist, wie schon gesagt, nochmals in Syrien eingerückt und hat sich zeitweilig der phönikischen Küstenstädte (Herod. II 161; Diod. I 68) und vielleicht auch des Libanongebietes¹⁾ bemächtigt. Erst im Jahre 568, als Apries bereits von Amasis gestürzt worden war, ist Nebukadnezar gegen Ägypten gezogen und mit einem Heere ins Delta eingedrungen²⁾. Aber auch damals hat er eine Unterwerfung Ägyptens nicht versucht. Sein Ehrgeiz ging nicht auf planlose Eroberungen.

¹⁾ Vgl. J. H. Breasted, Geschichte Ägyptens, deutsche Ausgabe 1910, S. 435.

²⁾ A. a. O. S. 440.

II. Das Buch Hesekiel.

1. Die Redaktion des Buches.

Das Buch Hesekiel ist in seiner uns vorliegenden Gestalt ebensowenig, wie alle anderen Prophetenbücher des Kanons, ein Werk des Propheten, dessen Namen es trägt, sondern ein vielschichtiges Redaktionswerk, in welchem die Visionen und Gedichte des Propheten Hesekiel nur den Kern bilden. Die Analyse zeigt, wie die ältesten, also hesekielischen Schichten des Buches überall durch jüngere Ausführungen ergänzt sind, die nicht von gleicher Hand wie die älteren Stücke herrühren können. Ein ungesuchtes Ergebnis dieser Analyse ist, daß die ältesten, hesekielischen Stücke bis auf die erzählenden Visionspartien durchweg dichterische Form zeigen, während die Erzählungen stets rein prosaisch sind. Insofern liegen die Dinge hier also ähnlich wie im Jeremiabuche. Des weiteren ist auf die zahlreichen Aramaismen und Junghebraismen aufmerksam zu machen, die sich gerade in den sekundären Bestandteilen des Buches finden ¹⁾.

Die Ergänzungen sind nun ihrerseits keineswegs einheitlich, sondern in manchen Teilen des Buches sogar sehr verschiedenartig. Dennoch macht das Hesekielbuch im Großen und Ganzen nicht den Eindruck einer so bunten Anthologie wie Jes 1—35, sondern zeigt auf weite Strecken hin ein einheitliches Gepräge des Stils und der Gedanken. Stereotype Redewendungen kehren immer wieder. Man beobachtet auch, daß die einzelnen Abschnitte des Buches,

¹⁾ Es ist längst auf die starke aramäische Färbung vieler Partien des Buches aufmerksam gemacht worden. Monographisch hat darüber Selle, *De Aramaismis libri Ezechielis* (1890 diss. Halle) gearbeitet. Ich will das schwierige Problem, welches eine gesonderte Abhandlung erfordern würde, hier nicht im einzelnen verfolgen. Ohne vollständig zu sein, verweise ich auf die Stellen 26 13⁶. 9. 10. 17¹⁶ 18² 21³. 3. 4. 20 22²¹ 23³. 8. 43 24². 12. 26 25⁶. 7. 31⁵ 33³⁰ 34¹¹. 12. 35¹³ 36⁵ 40²⁴. 27 f. 44 f. 41¹¹ 42¹² f. 18. Ich bemerke nur, daß die echthsesekielischen Stücke von diesen Aramaismen und Junghebraismen ganz frei sind.

ähnlich wie im Jeremiabuche, mit gleichartigen Überschriftformeln versehen sind, wodurch das vorliegende Buch schematisch in bestimmte Kapitel geteilt wird. Auch gewisse Schlußformeln kehren immer wieder, vor allem das stereotype *וידעתם כי אני יהוה* und Ähnliches. Das alles weist darauf hin, daß der Grundbestand der Ergänzungen von einer Hand stammt, welche den ersten Entwurf zu dem uns vorliegenden Buche gemacht hat. Ich nenne diesen ersten Bearbeiter des hesekielischen Materials den „Redaktor“ im Unterschiede von den jüngeren Ergänzern, die ihre Nachträge und Zusätze in das fertige Buch später eingefügt haben.

Diese erstmalige Redaktion ist es offenbar, die dem Buche seinen planmäßigen Aufbau gegeben hat. Eine deutliche Disposition gliedert des Buch in zwei Teile, einen drohenden und einen verheißenden Teil. Im ersten Teile erscheint Hesekiel als der Schweigende (32₆), im zweiten Teile ist ihm der Mund geöffnet (33₂₁₋₂₂). Im ersten Teil ist Israel „das Haus der Widerspenstigkeit“ (*בית כזי*), im zweiten Teile verschwindet dieser Begriff und die Exulanten erscheinen nunmehr als begierige Hörer des göttlichen Wortes. Auch andere Stücke in beiden Teilen des Buches korrespondieren miteinander, z. B. die Bedrohung der Berge Israels Kap. 6 und die Verheißung an dieselben Kap. 36; vielleicht auch — falls Kap. 40—42 vom ersten Redaktor herühren — die Vision vom Götzendienst im alten Tempel Kap. 8 und die Vision vom neuen Tempel Kap. 40—42.

Ich bilde mir natürlich nicht ein, genau unterscheiden zu können, was von den Ergänzungsstücken dem ersten Redaktor und was jüngeren Händen angehört. Im allgemeinen jedoch wird man so urteilen dürfen, daß, wo die hesekielischen Texte sukzessiv ergänzt worden sind, die älteste Ergänzung dem eigentlichen Redaktor des Buches angehören wird. Vor allem weise ich ihm alles das zu, was mit dem planmäßigen Aufbau des Buches zusammenhängt.

2. Die Entstehungszeit des Buches.

Die Zeit der erstmaligen Redaktion läßt sich in gewissen Grenzen bestimmen durch ihr Verhältnis zum übrigen alttestamentlichen Schrifttum. Zwar bedeutet es für die Datierungsfrage nicht viel, daß der Redaktor in der Gogweissagung die jeremianischen

Liederdichtungen und daneben wohl auch Jesajanisches¹⁾ kennt und benutzt oder daß auch sonst Abhängigkeit von Jesaja sich mehrfach zeigt²⁾. Wichtiger wäre schon, wenn in 33₂₄ auf Deuteromesaja³⁾ bezug genommen wäre. Zweifellos ist der vom Redaktor herrührende Text 17₁₁₋₂₁ vom Königsbuch abhängig, zum Teil mit wörtlicher Anlehnung an ihn.

Ergiebiger ist die Frage nach dem Verhältnis des Redaktors zur Gesetzesliteratur. Sein Stil erinnert vielfach an den Stil der Priestertora⁴⁾. Vor allem ähnelt seine Ausdrucksweise derjenigen der deuteronomistischen Schriftsteller, und auch mit dem Deuteronomium selber berührt er sich mannigfach in Sprache und Tendenz. Er bezeichnet ebenso, wie die jüngeren Zusätze im Deuteronomium (vgl. auch Mal 2_{1.4} und andere deuteronomistische Stücke in den Geschichtsbüchern) die Sadokiden als die „lewitischen Priester“. Wie das Deuteronomium verurteilt er den Höhendienst (6₈) oder, wie er sich auch ausdrückt, das „Essen auf den Bergen“ (18₆ 33₂₅, vgl. jedoch die Bemerkungen zu diesen Stellen). Der Höhendienst gilt ihm, wie dem Deuteronomiker, nicht mehr als das, was er wirklich war, als vulgärer Jahwedienst, sondern als Götzendienst, und er stellt ihn in dem Sündenregister Kap. 18 als die ärgste Sünde obenan. Ebendarum degradiert er in 44₄ ff. diejenigen Lewiten, die dort einst geopfert haben, und spricht nur den sadokidischen Lewiten von Jerusalem das Priesterrecht zu. Denselben Vorwurf des Höhendienstes macht er auch der in Palästina ansässigen jüdisch-israelitischen Landbevölkerung (dem עַם הָאֶרֶץ), gegen die er heftig polemisiert (11₁₅ ff. 33₂₃₋₂₉ vgl. zu 18₁ ff.). Er vertritt das strenge Programm der Gesetzesschule im Gegensatz zur alten volkstümlichen Kultpraxis.

Kann man den Redaktor in diesem Sinne einen Gesinnungs-genossen des Deuteronomikers nennen, so schreibt er doch offenbar nach dem Deuteronomium. Während das Deuteronomium (Dtn 18₆₋₈) den außerjerusalemischen Lewiten noch das Opferrecht lassen wollte, spricht der deuteronomistische Redaktor des Königsbuches Reg II 23, es ihnen ab und gesteht ihnen nur noch Anteil

¹⁾ Jes 5₂₆.

²⁾ An die Vision Jesajas erinnert Manches in Kap. 1 sowie 3₇ 12₂.

³⁾ Jes 51₂.

⁴⁾ Vgl. bes. Kap. 18 und 22.

an den Gefällen der Priester zu. Ähnlich scheint auch der deuteronomistische Bearbeiter in Sam I 2₃₆ zu urteilen, der vom sadokidischen Standpunkte aus sehr scharf gegen die Lewiten spricht, ohne ihnen doch den Anteil an den Priestergefällen rundweg zu verweigern. Diesen Autoren steht der Redaktor des Hesekielbuches offenbar nahe; er spricht den Landlewiten das „Priestertum“ schlechthin ab; ihre Stellung soll die der niederen Tempeldiener sein (44₄ ff.).

Über das Deuteronomium weist auch die religiöse Gleichstellung des נָזִיר mit den Israeliten (14₇) hinaus, die dem Deuteronomium noch fremd ist ¹⁾.

Erweist sich also der Standpunkt des Redaktors als ein über das Deuteronomium hinaus fortgeschrittener, so kann seine nahe Verwandtschaft mit Sprache und Anschauung gerade des Heiligkeitgesetzes nicht mehr überraschen. Diese ist in der Tat so groß, daß Karl Heinrich Graf und andere ältere Forscher bekanntlich gemeint haben, Hesekiel selber sei der Redaktor jenes Gesetzes gewesen. Gegenwärtig ist diese Vermutung im allgemeinen mit Recht aufgegeben ²⁾, und man pflegt den Redaktor des Heiligkeitgesetzes in den von Hesekiel angeregten priesterlichen Kreisen zu suchen. Zu dieser Konsequenz sind wenigstens bei den herrschenden Ansichten über das Buch Hesekiel alle die gezwungen, die sich auf den Boden der sog. Grafschen Hypothese stellen ³⁾. Anders durften nur solche urteilen, die entweder die Grafsche Hypothese ganz ablehnten oder doch wenigstens das Heiligkeitgesetz oder Teile desselben für wesentlich älter ansahen ⁴⁾; unter dieser Voraussetzung konnte man dem Heiligkeitsetze die

¹⁾ Man könnte auch auf die Betonung der Sabbatheiligung hinweisen (20₁₂ f. 16. 20 f. 24 22₈. 26 23₃₈ 45₁₇ 46₁. 3 f. 12. 24), die dem Deuteronomiker noch unbekannt ist und erst bei Tritojesaja (Jes 56₂. 4. 6 58₁₃) und bei Nehemia (13₁₅₋₂₂) hervortritt. Jedoch stehen alle jene Stellen im Hesekielbuche im Verdachte nachredaktioneller Herkunft.

²⁾ Neuerdings urteilt jedoch Herrmann wieder: „Bei einer mit der großen Rede in Lev 26 abgeschlossenen Redaktion dieses Gesetzeskorpus (Lev 17-26) muß er (Hesekiel) beteiligt gewesen sein, zum mindesten bei der Abfassung von Lev 26; anders läßt sich das Verhältnis von Hesekiel und Lev 26 schlechterdings nicht erklären.“

³⁾ Z. B. B. Stade, Geschichte des Volkes Israel II 67.

⁴⁾ So Nöldeke, Klostermann, Delitzsch, von Orelli und zuletzt Sellin.

Priorität vor dem Hesekielbuche zuerkennen. Verwickelter stellte sich das Verhältnis beider bei Dillmann, der das Heiligkeitsgesetz zwar im wesentlichen für älter ansah, aber eine Überarbeitung desselben im Exil unter Benutzung Hesekiels annahm. Wieder anders urteilte Baentsch, der vor- und nachhesekielische Vorlagen im Heiligkeitsgesetze unterschied. Über unsichere Behauptungen sind die Forscher beim Vergleich der verwandten Stellen beider Schriften nicht hinausgekommen. Bertholet meint zu Lev 26, die Sache durch eine einfache Alternative entscheiden zu können: entweder habe Hesekiel seinen Stil und seine Sprache an einem einzigen Kapitel unserer alttestamentlichen Literatur (Lev 26) gebildet, oder dies Kapitel sei in Stil und Sprache Hesekiels geschrieben; die Entscheidung erscheint ihm nicht zweifelhaft. Aber die Sache liegt doch etwas anders. Es handelt sich nicht nur um das eine Kapitel Lev 26, mit dem das Hesekielbuch so starke Berührungen aufweist, sondern um die gesamte Redaktion des Heiligkeitsgesetzes, und da nun Lev 17—26 doch nur Bruchstücke einer umfangreicheren älteren Priestergesetzgebung sind, müßte die Alternative wohl eher so gestellt werden: entweder ist die ältere Priestergesetzgebung nach Stil und Sprache in widestem Umfange abhängig vom Redaktor des Hesekielbuches oder umgekehrt: der Redaktor des Hesekielbuches schreibt im Stile der älteren priesterlichen Gesetzgebung, d. h. im Stile der Gesetzesschulen seiner Zeit. Stellt man die Frage so, dann erscheint mir gerade die Priorität des Heiligkeitsgesetzes vor dem Hesekielbuche, d. h. natürlich vor dessen Redaktion, als das Natürliche und Wahrscheinliche. Das Urteil der Gegner der Grafschen Hypothese ist hier das unbefangene, während die Anhänger derselben offenbar durch ihre literarhistorischen Voraussetzungen gebunden sind. Ganz richtig urteilt von Orelli, daß zwingende Gründe für die Abhängigkeit des Heiligkeitsgesetzes vom Hesekielbuche nicht erbracht worden sind, und er findet es in seiner Beurteilung der Aufstellungen von Baentsch mit Recht unnatürlich, eine Reihe von Gesetzesmachern im Exil schreiben zu lassen, welche sich pietätvoll an Hesekiels Stil angeschlossen, aber pietätlos seine Tora inhaltlich geändert hätten.

Die ganze Frage mußte für das Urteil über das Alter der priesterlichen Gesetzesschichten von brennendem Interesse sein,

solange man das Hesekielbuch in seinem vorliegenden Umfange als ein intaktes Werk des Propheten Hesekiel ansah. Das wird anders, wenn zwischen den hesekielischen Grundlagen des Buches und einer wesentlich späteren Redaktion unterschieden wird; denn alle jene nahen Berührungen mit dem Heiligkeitsetzge gehören nicht dem Propheten Hesekiel, sondern erst dem Redaktor oder jüngeren Ergänzern an. Die Prioritätsfrage verliert dann an Interesse. Es genügt dann festzustellen, daß der Redaktor in der Sprache der Gesetzesschulen seiner Zeit schrieb, daß also die Redaktion des Hesekielbuches und die des Heiligkeitsetzgeses zeitlich nicht weit von einander liegen. In welchem Maße die Schulsprache ein Schrifttum beherrschen kann, läßt sich ja gerade bei religiöser Literatur vielfach beobachten und zeigt sich auch bei jener Literatur, die man deuteronomistisch zu nennen pflegt und deren immer wiederkehrende Phraseologie sich nicht nur im Deuteronomium selber, sondern auch im Jeremiabuche, im Haggai-Sacharjabuche, bei den Bearbeitern der Geschichtsbücher und bei andern jüngeren Schriftstellern findet.

Alle diese Erwägungen führen nun dazu, die Redaktion des Heiligkeitsetzgeses und des Hesekielbuches etwa ins 5. Jahrhundert zu setzen. Dahin weisen auch andere Momente. Auf die Nennung der Perser in 27₁₀ und 38₅ an prägnanter Stelle ist zwar kein besonderes Gewicht zu legen; denn obwohl diese Stellen offenbar der Perserzeit angehören müssen, so ist doch zweifelhaft, ob sie dem ersten Redaktor angehören und nicht vielmehr von jüngeren Ergänzern stammen. Dagegen verweise ich auf das zu den Orakeln über Ägypten Bemerkte; es scheint, als ob die Redaktion die Eroberung Ägyptens durch Kambyzes 525 und den Sturz des Pharaonentums bereits voraussetze. Auch den Tempelbau Serubabels 515 scheint der Redaktor schon zu kennen; denn 20₄₀ ff. verheißt er zwar, daß die Exulanten zum heiligen Berge zurückkehren und Opfergaben daselbst bringen werden, hält es aber nicht für nötig, vom Wiederaufbau des Tempels zu sprechen. Dieser scheint also bereits geschehen zu sein. Auch die Kap. 40—42 führen, falls sie vom ersten Redaktor stammen, zum selben Ergebnisse. Man könnte zwar meinen, ein genauer Bauplan des neuen Tempels, wie er hier gegeben wird, verstehe sich am besten als Programm zum Wiederaufbau des noch in Trümmern liegenden Tempelgebäudes.

Aber man beachte, daß der Bauplan in einem wesentlichen Punkte von der Anlage des salomonischen Tempels abweicht und mit dem Serubbabeltempel übereinstimmt: er hat, wie der letztere, zwei Höfe, während der salomonische nur einen Hof hatte. Da nun der Serubbabeltempel schwerlich nach dem Muster von Hes 40—42 gebaut worden ist, so wird wohl die Beschreibung in Hes 40—42 durch den schon bestehenden Tempel Serubbabels bestimmt sein. Aber wozu dann überhaupt dieser Bauplan, wenn der Tempel schon wieder aufgebaut war? Offenbar gibt der Bauplan keine einfache Kopie des Serubbabeltempels. Dieser stand ja auch, wie wir wissen, hinter den Wünschen der Frommen weit zurück¹⁾. Der Redaktor zeichnete darum einen Tempel, wie er ihm als Ideal vorschwebte. Deshalb auch die Vision als Form der Darstellung. Daß der hier gezeichnete Tempel dem nachexilischen Tempel nicht völlig entspricht, lehren Einzelheiten wie die beiden Säulen am Tempelportale (40⁴⁹), die der Verfasser dem salomonischen Tempel entlehnt hat.

Die Redaktion des Hesekielbuches muß vor die Abfassung von Pg gesetzt werden. Das Idealbild, welches Pg von der Vergangenheit zeichnet, ist dem Redaktor des Hesekielbuches noch unbekannt. Ferner unterscheidet Pg innerhalb der Priesterschaft die Gruppen Eleazar und Itamar²⁾. Eleazar deutet man mit Recht auf die alte jerusalemische Priesterschaft der Sadokiden, Itamar dagegen auf solche Priestergeschlechter, die im Laufe der Zeit neben jener Priesterrechte am Tempel erworben haben. Von letzteren weiß Hes 44¹⁵ noch nichts; hier sind die Sadokiden die alleinigen Inhaber des Priestertums.

Schwierig ist das zeitliche Verhältnis zu Nehemia zu bestimmen. Es hängt das vor allem davon ab, ob auch bei Nehemia schon, wie bei Pg, die Begriffe „Priester“ und „Lewit“ unterscheidende Rangbezeichnungen geworden sind³⁾. In Hes 44¹⁰⁻¹⁶ ist das noch nicht der Fall. Hier werden zwar auch schon die zwei Rangklassen im Klerus unterschieden, aber noch ohne die technische

¹⁾ Vgl. Hagg 2⁸ Esr 3¹² ff. Tob 14⁵ Hen 89⁷³ vgl. Ap Bar 68⁶ Ass Mos 4⁸.

²⁾ In Esr 8² stehen dafür Pinchas und Itamar.

³⁾ Vgl. besonders Neh 13¹⁰ und meine Bemerkung dazu in Kautzsch, 4. Aufl. 1923. Ferner vgl. die Stellen Neh 3¹. 17. 22. 28 10¹ Esr 8¹⁵ ff. 10¹⁸⁻²³ Esr 2⁸⁶⁻⁹⁰. 9¹.

Terminologie der späteren Zeit; sie heißen einerseits „die lewitischen Priester, die Söhne Sadoks, die die Hut meines Heiligtums hüteten, als die Söhne¹⁾ Israels von mir abirrten“ (44₁₅), andererseits „diejenigen Lewiten, die sich von mir entfernten, als Israel von mir abirrte und den Götzen nachfolgte“ (44₁₀). In vornehemianische Zeit scheint weiterhin auch 38₁₁ zu weisen; der Verfasser bezeichnet das Land der Juden ohne Einschränkung als „ein Land offener Dörfer“²⁾, scheint also noch keine Rücksicht auf den Mauerbau Nehemias zu nehmen.

Es sind nicht viel konkrete Momente, durch die sich der Zeitpunkt der Redaktion des Hesekielbuches näher bestimmen ließe. In das 6. Jahrhundert gehört sie schwerlich mehr, und da sie offenbar älter ist als Pg, so bleibt als Spielraum das 5. Jahrhundert. Es ist die Zeit, in der sich die exklusiven Tendenzen des Judentums entwickelt haben, durch die es eine gesetzlich-ritualistische Konfession wurde. Diese exklusive Art spiegelt sich auch in Hes 25₈: die Heiden hassen den Juden, weil er anders sein will als alle anderen.

Diese Datierung kommt derjenigen nahe, die schon Zunz seinerzeit vorgeschlagen hat; er datierte den Hesekiel in die Zeit von 440—400³⁾. Diese Vermutung ist ernster zu nehmen, als man es heutzutage zu tun pflegt. Der Fehler von Zunz lag nur darin, daß er das Hesekielbuch im großen und ganzen als literarische Einheit nahm und nicht zwischen Echthesekielischem und Sekundärem unterschied. Dadurch sind er und andere früher zu der irrigen Ansicht getrieben worden, das ganze Hesekielbuch in Bausch und Bogen als Pseudepigraph zu verwerfen, was natürlich ein grotesker Radikalismus ist. Eine richtigere Erkenntnis kann nur durch eine methodische Literarkritik angebahnt werden, wie sie vor allem Herrmann eingeleitet hat und welche die vorliegende Arbeit weiterzuführen sucht.

Vielleicht geht Zunz mit seiner Datierung etwas zu tief hinunter. Ich halte es immerhin für möglich, daß die Redaktion des Buches noch vornehemianisch ist. Doch sind genauere Datierungen hier wohl überhaupt nicht zu geben, wie bei der

¹⁾ LXX: das Haus.

²⁾ ארץ פרוּת.

³⁾ ZDMG XXVII 1873. S. 688.

gesamten jüngeren Gesetzes- und Prophetenliteratur¹⁾. Wir wissen von der Geschichte des Judentums vom 5. bis zum 3. Jahrhundert viel zu wenig, um genaue absolute Datierungen zu geben. Man muß sich hier mit sehr allgemeinen Abschätzungen begnügen.

3. Die Theologie des Buches.

Die sekundären Teile des Hesekielbuches, die teils von der Hand des ersten Redaktors, teils von jüngeren Ergänzerhänden herrühren, stehen nicht nur in ihrer Sprache und ihrem Stil, sondern auch in ihren Gedanken den Deuteronomisten und dem Heiligkeitsgesetze außerordentlich nahe. Auch das Hesekielbuch stammt also aus denjenigen Kreisen der Judenschaft, welche die alten Reformtendenzen des puritanischen Jahwismus während des Exils gehütet und gepflegt haben und von denen die Neugründung des Judentums im 5. Jahrhundert ausgegangen ist.

Jede Reform ist Kritik der Vergangenheit. So begründen auch die Schriftsteller dieser Richtung ihren Standpunkt durch ein verwerfendes Urteil über die Vergangenheit des Volkes, und das Urteil des Hesekielbuches ist hierin das strengste. Die Sünde der Väter ist schuld gewesen am Untergang der Nation, am Exil und an allen Leiden der Gegenwart (20₂₃ 36₁₉). Israel war ein trotziges Geschlecht, **בֵּית מִרִּי**, einst und noch in Hesekiels Tagen (3₂₆ 12_{2. 25} 17₁₃ 24₈). Sie verunreinigten das Land durch ihren Wandel (36₁₇). Schon in Ägypten haben die Väter den Götzen gedient, und auch, als sie in Kanaan eingewandert waren, haben die Nachkommen vom Götzendienste nicht abgelassen (20₄ ff.). Darum schwur Jahwe in seinem Zorn, daß er sie unter die Völker und in die Länder zerstreuen werde (20₂₃), und statt der einstigen beglückenden und lebensfördernden Gesetze gab er ihnen schlimme Satzungen und mörderische Vorschriften, nämlich das Gebot der Erstgeburtsschlachtung, um ihnen ein Grauen einzuflößen (20₂₆ f.). Es ist höchst eigentümlich, wie der Verfasser die im Bundesbuche (Ex 22₂₈) verzeichnete Forderung des Kinderopfers zwar als Forderung Jahwes anerkennt, aber dies Gesetz als einen Ausdruck des göttlichen Zornes, als göttliche Strafe versteht. Der

¹⁾ Alle unsere Datierungen der Schichten von P (Ph, Pg, Ps) sind ebenso wie die der meisten sekundären Abschnitte in den Prophetenbüchern nur durch sehr vage Schätzungen zu gewinnen.

Götzendienst, den der Verfasser den Vätern vorwirft, ist der alte Höhenkult mit seinen Altären, Malsteinen und Bildern (6₃ ff. vgl. vielleicht auch 18₆. 11. 1₆); aber, wie das Deuteronomium, betrachtet der Verfasser diesen nicht als volkstümlich-ländlichen Jahwedienst, sondern als Dienst anderer Götter. Wie das Deuteronomium, steht auch unser Verfasser auf dem Standpunkt, daß es nur ein legitimes Heiligtum gibt, den Tempel auf Zion (20₄₀ 21₇ 24₂₁ 25₃ 40 ff. 44₇ ff.). Nur die Sadokiden, die hier im Tempel opferten, haben den Dienst Jahwes bewahrt, während ganz Israel sonst von Jahwe abirrte (44₁₆); diejenigen Lewiten, die außerhalb Jerusalems opferten, haben sich eben dadurch von Jahwe entfernt, haben sich durch den Abfall von Jahwe versündigt (44₁₀).

Auch jetzt zur Zeit des Verfassers wollen die ins Exil verstreuten Israeliten von den Sünden der Väter nicht lassen (20₃₀). Sie stellen sich den Heiden gleich, verehren Holz und Stein (20₃₂) und entweihen den heiligen Namen Jahwes durch Götzenopfer (20₃₉). Man wird an die durch die Papyri bezeugten Kultzustände in Elephantine erinnert. Sie glauben freilich, es vertrage sich das mit der Verehrung Jahwes; in ihrer Verirrung kommen sie, die den Götzen dienen, zum Propheten Jahwes, um von ihm den Bescheid Jahwes zu erhalten (14₃). Der Prophet weist sie rundweg ab und droht ihnen, daß Jahwe sie dereinst aus der Mitte seines Volkes austilgen wird (14₆).

Besonders schlimm trieben es aber die in Palästina selbst. Gegen sie polemisiert der Verfasser darum mit besonderer Schärfe (11₁₋₂₀ 12₁₇₋₂₀ 33₂₃₋₂₉). Es ist der עם הארץ (12₁₉). Dieser hält zähe fest an den alten volkstümlichen Lokalkulten, die der Verfasser als Götzendienst beurteilt (33₂₅). Der עם הארץ freilich beruft sich auf Abraham, um sein Eigentumsrecht am Lande Israels zu erweisen (33₂₄), aber dieser Anspruch ist bei Leuten ihres Schlages nichtig. In heftiger Scheltrede wendet sich der Verfasser gegen die Landesbewohner; er wirft ihnen nicht nur Abgötterei, sondern auch — das gehört zum Wortschatz der üblichen Polemik — Blutvergießen und Ehebruch vor (33₂₆ f.), und bedroht sie mit den stereotypen Plagen des Gottesgerichtes, Schwert, Raubtieren, Pest und mit Verwüstung des Landes (33₂₇ f. vgl. 12₁₉).

Nicht der עם הארץ, sondern das jetzt in der weiten Welt verstreute Israel ist der rechtmäßige Erbe des Landes Israels

(11₁₅₋₂₀). Hier setzt die positive Predigt des Verfassers ein. Warum sind sie noch nicht wieder in den Besitz ihres Landes eingetreten, warum ist Israel noch immer unter den Völkern und in allen Ländern zerstreut? Weil es auch jetzt noch immer sich durch Götzendienst gegen Jahwe verschuldet. Wie irrig ist es, wenn die Leute den Vätern allein die Schuld an ihrem Unglück zuschreiben und sich persönlich für unschuldig halten (18₂)! Jahwe ist wahrlich nicht so ungerecht, daß er den Sohn entgelten ließe, was der Vater verbrach; der gerechte Gott läßt einen jeden stets nur für eigene Schuld büßen (18₃₋₂₀). Ein jeder ist im Guten und im Bösen für sich allein verantwortlich; auch die Frömmigkeit eines Noah, Daniel oder Hiob kommt deren Söhnen und Töchtern nicht im mindesten zugute (14₁₂₋₂₀). Jahwe trägt auch dem Gottlosen, der sich bekehrt, frühere Gottlosigkeit nicht nach, noch rechnet er dem Frommen, der abfällt, frühere Frömmigkeit zugute. Die Israeliten haben kein Recht, zu klagen, daß Jahwes Verhalten nicht richtig sei; ihr eigenes Verhalten ist nicht richtig (18₂₁₋₂₉). Eins nur kann ihnen helfen, und das ist auch Gottes Absicht, daß sie sich bekehren; Jahwe will nicht den Tod des Gottlosen, sondern daß er sich bekehre und lebe (18₃₀₋₃₂). Möchten sich die Israeliten deshalb vom Götzendienste abwenden (14₆ 20₃₉)!

Diese Bußpredigt ist ihrer Natur nach zugleich Predigt des Gerichtes und des Heiles. Ehe das Heil kommt, wird Jahwe die Götzendiener aus Israel austilgen; nur ein reines Volk kann das Land wieder in Besitz nehmen. Dieser Gedanke des dem Heile vorangehenden Gerichtes über Israel selber ist den Schriftstellern in der ersten Zeit des zweiten Tempels, einem Sacharja, Maleachi, Tritojesaja geläufig. In 20₃₃₋₃₈ wird der Gedanke breiter ausgeführt: es wird sein wie einst, als Jahwe Israel aus Ägypten ausführte und in der Wüste Gericht über sie hielt, bevor er sie in das Land Israels brachte. So wird Jahwe es auch jetzt wieder machen; er wird als König „mit starker Hand und ausgerecktem Arm und ausgeschüttetem Grimm“ Israel aus den Ländern der Völker herausholen und in die Wüste führen; dort wird er dann von Angesicht zu Angesicht mit ihnen rechten, wird sie einzeln musternd „unter dem Stabe hindurchgehen lassen“ und die Empörer und Abtrünnigen aus ihrer Mitte ausscheiden.

Erst nach diesem Gerichte wird er sie in das Land Israels, ins Land der Väter gelangen lassen. Dies ist der Kernpunkt aller Hoffnungen des Verfassers. Immer wieder behandelt er dies Thema (11₁₅₋₂₁ 20₃₉₋₄₄ 28₂₅ 34₁₀₋₁₅ 36₂₄ 37_{12.14}). Innige Töne der Heimatliebe klingen an, wenn er vom Lande Israels, dem Kleinod unter den Ländern (20_{6.15}) redet. Stumme Seufzer vernimmt man, wenn von denen die Rede ist, die den unter ihnen wohnenden Juden verachten (28_{24.26} vgl. 22₄), die dem Hause Israels „ein quälender Dorn und ein schmerzender Stachel“ sind (28₂₄). Von gewalttätiger Feindschaft der Fremden ist nur bei Edomitern und Philistern die Rede (25_{12.15}); es sind die nächsten Nachbarn des nachexilischen Juda, denen der Haß der nachexilischen Schriftsteller im besonderen gilt. Im übrigen ist es der Spott der Völker überhaupt, den der Jude bitter empfindet (25_{3.8} 26₂ 36₂); denn er selber hat angefangen, sich als auserwählt zu fühlen und von den andern abzusondern; Israel will nicht sein, „wie alle Völker“ (25₈). Nun hört man die Heiden spotten, daß sie Jahwes Volk seien und doch ihr Land verloren haben (36₂₀). Das muß, so urteilt der Verfasser, Jahwe selber als Beleidigung, als Entweihung seines heiligen Namens empfinden, und eben deshalb — nicht um Israels willen (36_{22.32}), sondern um seines heiligen Namens willen, der unter den Völkern entweiht wird, — wird er einschreiten und wird sie heimführen (36₂₁ f. vgl. 20_{9.14.22.44}) und sich als heilig erweisen (20₄₁ 28₂₅ 36₂₈ 39₇ vgl. 28₂₂ 38_{16.23}).

So wird nun beschrieben, wie Jahwe seine zerstreute Herde sammelt (34₁₂₋₁₅), sie aus den Völkern und Ländern zusammenbringt (11₁₇ 20_{34.41} 28₂₅ 36₂₄ 38_{8.12}). Gar bald werden sie heimkehren (36₈)! Hier hört man den Herzschlag des Schriftstellers, Klänge, die an Deuterijosaja und Tritijosaja erinnern. Welch ein Gegensatz, wenn dann Israels Berge, über deren Verwüstung sich der Spott und Hohn der Feinde jetzt ergießt, grünen und sprossen, voll fruchtbarer Saaten, fruchtbar an Vieh und an Menschen (36₈₋₁₅). Dann werden die Heimgekehrten wieder Häuser bauen, Weingärten pflanzen (28₂₀) und sicher und friedlich im Lande wohnen (38_{9.14}), in Bauerngehöften ohne Mauern, Tore und Riegel (38₁₁).

Aber Bedingung für den dauernden Besitz des Landes bleibt die Enthaltung vom Götzendienste (11₁₈ 20₃₉), das Halten der gött-

lichen Satzungen und Ordnungen. Damit das geschehe, wird Jahwe selber sie von aller Unreinheit und allen Götzen reinigen, indem er sie — ein Vorbild der Johannestaufe — mit reinem Wasser besprengt und ihnen — eine *gratia infusa* — statt des steinernen Herzens und Geistes ein neues Herz und einen neuen Geist gibt (11₁₉ 36₂₆f. vgl. 18₃₁). So werden sie die einstigen Greuel verabscheuen (20₄₃ 36₃₁ vgl. 6₉), werden imstande sein, die Satzungen und Ordnungen Jahwes dauernd zu befolgen (11₂₀) und infolgedessen im Lande, das Jahwe den Vätern einst zugeschworen hat (20₆. 15. 42), wohnen bleiben. (36₂₈), — sie Jahwes Volk und Jahwe Israels Gott (11₂₀ 14₁₁ 36₂₈).

Mit dieser Heimkehr der jüdischen Gola ist aber die völlige Wiederherstellung der Nation noch nicht erreicht. Erst muß das ganze Haus Israels, das jetzt tot ist, zu neuem Leben erstehen und — eine große Menge — ins Land Israels gebracht werden (37₁₋₁₄). Es handelt sich hier um „die Söhne Israels“ (37₃₁), d. h. um alle Angehörigen beider Reiche. Juda und Joseph sollen zu einem Königreiche wieder vereinigt werden, von einem Könige beherrscht (37₁₅₋₂₂). Das wird ein besseres Regiment werden als unter den früheren Hirten, die nur Rechte, keine Pflichten kannten (34₁₋₁₅) oder gar, wie Zedekia, Eid und Treue brachen (17₁₅₋₂₀). Dann wird auch der letzte Feind, der „Feind aus Norden“, von dem Jeremia einst weissagte und den der Redaktor als „Gog, den Großfürsten von Meschek und Tubal“ bezeichnet, wenn er gegen das Land Israels anrückt, durch ein Gottesgericht geschlagen werden und so ein dauernder Friede gesichert sein (38₁₋₃₉₁₆). Das Land aber wird rein (39₁₆) und ein würdiger Kult im Tempel Jahwes möglich sein.

Hierin gipfelt die Zukunftsweissagung des Redaktors. Schon in 20₄₀₋₄₄ spricht er von diesem Kulte der Zukunft, den das ganze Haus Israels auf dem heiligen Berge zu Jerusalem pflegen wird. In Kap. 40—42 zeichnet er — vorausgesetzt, daß diese Kapitel ihm noch angehören — das Bild des neuen Tempels, der herrlicher und des Gottes würdiger sein wird, als der unscheinbare Tempel, den Serubbabel 515 vollendete. Eine Neuregelung des Tempeldienstes soll dann erfolgen (44₄₋₁₆). Die unbeschnittenen Ausländer, die bislang als Hörige am Tempel Dienst taten, sollen verschwinden; „kein Fremder, unbeschnitten an Herz und Fleisch,

darf mein Heiligtum betreten.“ In ihre subalterne Stellung sollen vielmehr die Lewiten der früheren Landheiligtümer einrücken, die sich durch Götzendienst einst versündigt und des Priestertums unwürdig gemacht haben. Das Priesteramt soll ein ausschließliches Vorrecht der Lewiten Jerusalems sein, der Söhne Sadoks, die am Dienste Jahwes treu festgehalten haben.

Es ist ersichtlich, daß wir hier ein Kampfprogramm des sadokidischen Priesteradels vor uns haben. Dieser kämpft um sein ererbtes Privileg am Tempel gegen andere Geschlechter der alten „lewitischen“ Priesterschaft. Die späteren Nachrichten aus P zeigen, daß sich diese Lewitengeschlechter, die vor allem im altjüdischen Landgebiete zuhause waren, der neuen Kultgemeinde angeschlossen haben. Das Deuteronomium hatte ihnen auch das volle Priesterrecht, Opferrecht und Opfergefälle, zugestanden (Dtn 18₁₋₃); aber schon der deuteronomistische Redaktor des Königsbuches (Reg II 23₆) macht ihnen das Opferrecht streitig und will ihnen nur Anteil an den Opfergefällen „inmitten ihrer Brüder“ geben; er erkennt sie also nicht als Priester an, rechnet sie aber zum Klerus im weiteren Sinne. Das ist dieselbe Stellung, die auch Hes 44₁ ff. einnimmt: die Lewiten insgesamt bilden den Klerus am Tempel, aber nur das alte erblichprivilegierte Geschlecht Sadoks hat das Vorrecht des Priestertums.

Diese Alleinberechtigung der Sadokiden zum Priestertum am Tempel von Jerusalem hat sich, wie P zeigt, nicht durchgesetzt. Hier werden die Priester des nachexilischen Tempels von zwei Söhnen Aharons, Eleazar und Itamar, abgeleitet, und es ist anerkannt, daß Eleazar das alte Geschlecht der Sadokiden vertritt, Itamar demnach andere nichtsadokidische Familien darstellen soll. Es müssen sich also gegen die Ansprüche der Sadokiden einzelne andere lewitische Familien im Priestertum zu Jerusalem behauptet haben bzw. in die Priesterstellung am Tempel eingedrungen sein. Die Mehrzahl der lewitischen Geschlechter dagegen ist in der von Reg II 23₆ und Hes 44₁ ff. verlangten untergeordneten Stellung verblieben.

Auch die Beseitigung der Hierodulen ausländischer Herkunft hat sich nicht durchgesetzt. Esr 2₄₃ ff. zählt eine Menge von Geschlechtern der Hörigen (נְתִינִים) und der Sklaven Salomos (בְּנֵי עֲבָדֵי שְׁלֹמֹה) auf, deren vielfach fremde Namen den nicht-

jüdischen Ursprung deutlich verraten. Man wird zwar annehmen dürfen, daß diese Tempeldiener später beschnitten gewesen sind, aber ihr Vorhandensein zeigt doch, daß auch in diesem Punkte die Forderung von Hes 44, ff. nicht durchgesetzt werden konnte.

Wir verstehen das Hesekielbuch in der uns vorliegenden Gestalt als eine Kampfschrift der sadokidischen Priesterschaft zu Jerusalem. In den Kreisen des sadokidischen Hauses wird sich die literarische Hinterlassenschaft des Priesters Hesekiel, der ja ebenfalls ein Glied des Sadokidengeschlechtes gewesen sein wird, erhalten haben. Es ist ganz verständlich, daß die sadokidische Kampf- und Programmschrift, die in unserem Prophetenbuche vorliegt, sich darstellt als eine Bearbeitung der Prophetien Hesekiels.

4. Der pseudepigraphische Charakter des Buches.

Diese Bearbeitung ist jedoch eine so weitgehende, daß sie durchaus pseudepigraphischen Charakter trägt. Diese pseud-epigraphische Schriftstellerei ist ein Kennzeichen der ersten nach-exilischen Jahrhunderte. Um dieselbe Zeit verfaßte ein anonymen Schriftsteller einen Anhang zu Deuterijosaja, den sogenannten Tritijosaja (Jes 56—66), der sich in Wortlaut, Stil und Gedanken aufs engste an Deuterijosaja anlehnt, also deutlich den Schein deuterijosajanischer Abfassung erwecken will. Ähnlich pseud-epigraph sind die langen ausgearbeiteten Reden deuteronomistischen Stiles, die das uns vorliegende Jeremiabuch füllen. Auch der Redaktor unseres Hesekielbuches schreibt bewußtmaßen unter der Maske des alten Propheten Hesekiel. Er glaubt eben dadurch seinen eigenen Ausführungen eine höhere Autorität verleihen zu können. Indem er zeigte, wie sich die alten Drohungen des priesterlichen Propheten aus Sadoks Geschlecht, die er nach der Wegführung des Sadokidenadels (597) von Babylonien aus gegen das Jerusalem der Zeit Zedekias schleuderte und ebenso seine Drohungen gegen die damaligen Verbündeten Jerusalems, besonders Tyrus und Ägypten, im Laufe der Jahre erfüllt hatten, durften die Leser auch diese neu veröffentlichten Worte Hesekiels als autoritative Gottesworte hinnehmen und auch von den Heilsweissagungen, die ihnen nun im Namen des Propheten vorgetragen wurden, überzeugt sein, daß sie bald in Erfüllung gehen würden.

Die Disposition des Buches ergab sich von selbst. Der Verfasser mußte die alten Drohweissagungen Hesekiels voranstellen; er versah sie mit mancherlei erklärenden und paränetischen Zutaten, und ließ durchblicken, wie das von Hesekeel gedrohte Gericht über das tyrische Königshaus und das Pharaonentum Ägyptens inzwischen eingetroffen war. Dann ließ er seine Heilsw Weissagungen und, in Form einer letzten großen Vision des alten Propheten, sein Programm vom neuen Tempel und dessen legitimem Priestertum folgen. Es war natürlich, daß diese neuen Stücke hinter das Jahr 586 datiert wurden. Vor 586 konnte Hesekeel kein Heil verkündigen; denn damals — das ist das allgemeine Urteil der Späteren — war das Haus Israels widerspenstig und trotzig, ein *בית מרי*. Schon Hesekeel soll, wie einst Jesaja, von der Erfolglosigkeit seines Wirkens von Anfang an überzeugt gewesen sein. Hartstirnig und starrsinnig war Israel; darum mußte Jahwe auch dem Hesekeel — ein Wortspiel mit dem Namen des Propheten — Gesicht und Stirn hart machen, daß er sich nicht fürchte und nicht vor ihnen erschrecke (34-9). Denn von der Bußpredigt des Propheten wollte jenes ältere Geschlecht nichts wissen; darum mußte der Gesandte Gottes jahrelang vor ihnen schweigen und stumm bleiben. Erst als sich die Weissagung Hesekiels im Jahre 586 furchtbar erfüllt hatte, als das Gericht vor aller Augen Tatsache geworden war, da wandte sich das Blatt, wandte sich die Stimmung der Zeitgenossen Hesekiels. Jetzt ward „sein Mund geöffnet“, sein Schweigen hatte ein Ende, und er durfte nun vor einer neugierigen Hörschaft als Mahnredner und Bußprediger (*איש מוכיח* 326) auftreten und als Späher (*צפר* 332 ff.) des kommenden Läuterungsgerichtes die Einzelnen warnen, damit sie dann „am Leben blieben“ und am verheißenen Heile Anteil bekämen.

Dies Heil war freilich zu Hesekiels Lebzeiten noch nicht eingetreten. Jahre waren darüber hingegangen; es konnte noch nicht eintreten. Der Verfasser macht das auch begreiflich. Auch nach dem Falle Jerusalems 586 waren die Zeitgenossen Hesekiels wohl Hörer, aber nicht Täter des Wortes gewesen. Darum mußte sich, wenngleich sie fortan nicht mehr so widerspenstig wie zuvor und wie ihre Väter gewesen waren, doch die Erfüllung der Heilsw Weissagung hinziehen. Aber nunmehr wird sie sich erfüllen,

baldigst erfüllen — das steht dem Verfasser fest —, selbst wenn der Götzendienst nicht überall unter Israel verschwindet. Denn nun wird Jahwe selbst eingreifen; er wird durch sein Läuterungsgericht das Haus Israels reinigen und in alter Herrlichkeit wiederherstellen. „Wenn es aber kommt — siehe es wird kommen! — dann werden sie erkennen, daß ein Prophet in ihrer Mitte gewesen ist“ (33₃₃). Dann wird sich die Echtheit der Prophetie Hesekiels bestätigen.

III. Analyse des Textes.

1. Kap. 1—7.

Wie außerordentlich zusammengesetzt der Text des Hesekielbuches ist und wie wenig seine Probleme durch bloße Textkritik zu lösen sind, zeigen gleich die drei ersten Verse des Buches. Herrmann hält 1_{1. s b} für die ursprüngliche Überschrift der folgenden Vision, erklärt 1₂ für eine Stichwortglosse zu dem Datum von 1₁ und betrachtet 1_{3a} als eine Überschrift zum ganzen Buche, die nicht von Hesekiel selber, auch kaum vom Herausgeber der vorliegenden Rezension des Buches stamme, sondern Zutat von irgend jemand sei, der eine solche Überschrift für wünschenswert hielt; diese sei vom Rande aus an die jetzige ungeschickte Stelle im Text geraten. Diesem Randglossator, der jünger wäre als der Herausgeber der vorliegenden Rezension, würden wir es also zu verdanken haben, daß wir den Namen unsers Autors überhaupt kennen. Woher der Glossator den Verfasser des bis dahin also wohl anonymen Manuskriptes kannte, bleibt dabei unbeantwortet. Es scheint mir von vornherein das Wahrscheinlichere, daß der Name des Autors zum ältesten Bestande der Überlieferung gehört hat.

Ein weiteres Bedenken gegen Herrmanns Analyse erweckt seine Erklärung des „30. Jahres“ in 1₁. Diese rätselhafte Datierung hat den Auslegern mit Recht stets große Schwierigkeiten gemacht. Sie verträgt sich nicht mit der im ganzen übrigen Buche zu grunde gelegten Ära, die von der Wegführung Jojachins 597/6 ausgeht. An das 30. Lebensjahr des Propheten ist nicht zu denken; aber auch nicht an eine Datierung nach der josianischen Kultusreform, an die Herrmann denkt und die er auf Grund unserer Stelle in das Jahr 623/2 setzt. Daß man in Priesterkreisen nach einer solchen Ära datiert hätte, ist weder bekannt noch wahrscheinlich; wo gibt es überhaupt Analogien zu derartigen Datierungen? Und

diese Datierung müßte so allgemein üblich und selbstverständlich gewesen sein, daß der Autor den Anfangspunkt der Ära nicht einmal zu nennen brauchte! Hier gerät man aus einer Schwierigkeit in die andere. Dazu kommt dann noch, daß Hesekiel diese Datierungsweise gleich im nächsten Jahre (vgl. 8.) wieder aufgegeben und sich der üblichen Datierung nach der Exilierung Jojachins angeschlossen hat, ohne freilich nun das Datum von 1₁ zu korrigieren. Mir will das alles nicht einleuchten. Da die Datierungen des Buches im allgemeinen gewiß authentisch sind, so wird die in 1₁ vorliegende Rechnung doch wohl von sekundärer Hand stammen. Ich weiß vorläufig keine bessere Erklärung als die von Bernhard Duhm, welcher jenes rätselhafte Datum als das 30. Jahr des Exils deutet und annimmt, daß diese natürlich gänzlich verkehrte Zeitangabe künstlich errechnet ist aus der Differenz der 70 Jahre des Jeremiabuches (Jer 25₁₁ vgl. 29₁₀) und der 40 Jahre des Hesekielbuches (Hes 4₆ vgl. 29₁₁ f.). Der Midraschist, dem wir diese sonderbare Chronologie verdanken, ging von der traditionellen Anschauung aus, daß das Exil 70 Jahre lang dauerte; wenn hiervon zu Hesekiels Zeit noch 40 Jahre ausstanden, so mußte der Prophet wohl oder übel im 30. Jahre des Exils aufgetreten sein.

Daß 1₁ nicht originaler Text des Hesekiel ist, zeigt sich weiterhin in dem Satze: ואני בתוך הגולה על נהר ככר. Dieser ist nicht nur Dublette zu 1₃₃, sondern stößt sich auch mit der Angabe 3₁₅, wonach Hesekiel die Vision nicht בתוך הגולה erlebte, sondern sich nach dem visionären Erlebnis erst zur גולה nach Tel Abib begab. גולה bezeichnet weder die einzelne Exulantenkolonie, noch die Gesamtheit der Exulantenansiedlungen (Herrmann), sondern die Exulanten; da die Meinung von 1_{12b} nicht sein kann, daß Hesekiel die folgende Vision „im Kreise der Exulanten“ erlebte (vgl. 3₁₅), so kann בתוך הגולה hier nur eine allgemeine Angabe des Wohnsitzes Hesekiels sein: er wohnte damals „unter den Exulanten am נהר ככר“. Der Satz ist gedacht als Einleitung des ganzen Buches, nicht nur der zunächst folgenden Vision.

Dasselbe gilt auch von 1_{1b}: „da öffneten sich die Himmel und ich sah Gottesgerichte“. 1_{1b} stößt sich mit dem 1₄; der Ausdruck מראות אלרים 1_{1b} scheint auf eine Mehrheit von Gesichtern zu gehen (sonst nur 40₂; 43₃ ist verderbter Text).

Auch 1_{1b} bezieht sich also auf die Gesamtheit der Offenbarungen an Hesekiel. Die Wendung 1_{1ba} נפתחו השמים ist dem Hesekiel-buche und überhaupt den kanonischen Büchern des Alten Testaments sonst fremd, findet sich dagegen häufig in jüngeren Schriften (Mkk III 6₁₈ Marc 1₁₀ AG 7₅₀ 10₁₁ Apk Joh 4₁ Apk Bar 22₁ Test Levi 2). Herrmann sah darin früher ein Zeichen der Unechtheit des Sätzchens 1_{1ba}, während er jetzt darin ein Zeichen der Originalität erblickt.

Jedenfalls geht es nicht an, den Vers 1₁ in seiner vorliegenden Gestalt, verbunden mit 1_{3b}, als ursprünglichen Anfang des folgenden Visionsberichtes anzusehen. Ich halte es für wahrscheinlicher, daß der ursprüngliche Anfang des Visionsberichtes und zugleich des ganzen Buches eine Datierung nach der Ära der Exilierung Jojachins und daran anschließend 1₃ war. Der ursprüngliche Text ist dann umgestaltet worden durch einen Midraschisten, der das Datum der Berufung Hesekiels als das „30. Jahr“ des Exils bestimmen wollte; er nahm das Monats- und Tagesdatum aus dem ursprünglichen Texte und fügte die Bemerkungen von 1_{1aβb} hinzu, welche im wesentlichen Dubletten zu 1_{3f}. bringen. Er beginnt sein Buch im Stile der jüngeren Erzählliteratur mit ירד (vgl. Rut, Jona, Ester, Mkk I, Susanna, Bel und Drache).

Die ursprüngliche Form des Bucheingangs, wie ihn der erste Herausgeber des Buches gestaltete, mag also vielleicht so ausgesehen haben:

¹⁻²Im 5. Jahre der Wegführung des Königs Jojachin im 4. (Monat) am 5. des Monats ³erging das Wort Jahwes an den Priester Jechezq'el ben Buzi im Lande Chaldäa am Großen Kanale. Und es kam auf ihn (LXX: auf mich) daselbst (om. LXX) die Hand Jahwes.

Der Text geht in 1₄ oder nach LXX schon in 1_{3b} unvermittelt aus der 3. Person in die 1. Person über. Diese stilistische Härte wird sich wohl daraus erklären, daß die Gestaltung des Bucheingangs auf den Redaktor zurückgeht, der naturgemäß von Hesekiel als einem Dritten reden mußte, während mit 1₄ bzw. mit 1_{3b} der originale Ichbericht Hesekiels, den er abschrieb, einsetzt.

Der nun folgende Visionsbericht ist, wie man längst gesehen hat, in sehr argem Zustande, vor allem die Beschreibung des

göttlichen Thronwagens, für die sich die jüdische Spekulation von früh an (vgl. Sir 49_s) besonders interessiert hat; das verrät sich in der auffallend starken Glossierung des Textes. Die ursprüngliche Textform, deren Wiederherstellung hier, wie überall, ein Versuch ist¹⁾, mag etwa so ausgesehen haben:

¹⁾ In 14_a lese ich mit LXX וענן לו סכך; bezieht sich auf das maskuline ענן zurück, ist also Glosse aus 12₇ (so auch Herrmann). 14_b besteht aus zwei Glossen (so auch Herrmann); bei מתוך האש ist dies ohne weiteres ersichtlich; aber auch ומתוכה stößt sich mit dem gleichen Ausdruck in 1₅ und der Hinweis auf einen Gegenstand metallischen Glanzes ist hier noch nicht am Platze. In 15_a (ebenso wie in 110. 22. 26) betrachte ich דמות als dogmatisch mildernde Glosse. In 15_b ist das Sätzchen להנה אדם unmöglich, da es sich um Tiere handelt; auch wenn man mit Toy אדם in אחת (vgl. 110. 10₁₀) korrigiert, paßt das Sätzchen hinter מראיהן nicht gut; derselbe Einwand gilt gegenüber Herrmanns Korrektur von להנה in עליהן; עליהן זה מראיהן verlangt, daß jetzt sofort eine Beschreibung der Tiere folgt, nicht dessen, was über den Tieren ist. In 1₆ verträgt sich das zweimalige לאחת nicht mit להם; ist wohl verdeutlichende Glosse (anders Herrmann, der להם streicht). Die falschen Maskulinsuffixe (hier in להם und weiterhin) erklären sich daraus, daß die Abschreiber die Tiere als Keruben mißverstanden. In 17_a korrigiert Ehrlich שור רגלי, dem Herrmann zustimmt; aber weshalb wird dann daneben von Kalbssohlen geredet? sehen die nicht ebenso aus wie Rindersohlen? In 17_b ist ונצצים כעין נחשת קלל eine grammatisch und syntaktisch schlecht sich anfügende Glosse. 18_a ist mit Rücksicht auf 2₉ zugesetzt; die Menschenhände (l. ידי אדם) verunstalten das von den Tieren entworfene Bild, hätten auch bei 1₆ erwähnt werden sollen. 18_{b-9} ist Dublette zu 111-12 (Herrmann nennt 18_{b. 9a} „Parallele“ zu 111-12) und offenbar Zutat; streiche mit LXX als Glossen וכנפיהם in 18_b und אחותה כנפיהם אל 19_a. In 110 erreicht Herrmann durch Umstellung von Wörtern den Text: „ein Menschengesicht und ein Löwengesicht zur Rechten bei den Vieren, und ein Stiergesicht und ein Adlergesicht links bei den Vieren“; ich ziehe die Annahme vor, daß ursprünglich von vier Himmelsrichtungen die Rede war, und halte das wiederholte לארבעתן für verdeutlichende Glosse. In 111 streiche mit LXX ופניהם לאיש; ist entweder mit Syr. zu streichen (so Herrmann) oder nach LXX durch לארבעתן zu ersetzen; weiterhin ist איש nach 1₉ in אחותה אל אשה (vgl. LXX) zu korrigieren. In 113 betrachte ich דמות החיות als Glosse; die übliche Korrektur von דמות in בתוך nach LXX (so zuletzt auch Herrmann) ist mir nicht wahrscheinlich; ich bin dann auch nicht genötigt, מראיהם in מראה zu korrigieren. Die Tiere tragen doch nicht den Altar von Jes. 6₆ (Bertholet) in der Luft herum. Der Text der LXX scheint durch die Vorstellung von 102. 6f. beeinflusst zu sein, wonach die Feuerkohlen zwischen den Keruben sind. Auch die Worte [ה]לפרים [היא] כמראה מתהלכת בין החיות in 113 sind offenbar Glosse, denn der Vergleich mit den hin und her wandelnden Fackeln hat neben dem Vergleich mit den brennenden Kohlen keinen Platz. 114 (om. LXX) ist eine schlechte Interpretation von 113 (l. הברק und יצוא).

⁴ Und ich sah, und siehe ein Sturmwind kam von Norden, und eine große Wolke und blitzendes Feuer.

⁵ Und aus seiner Mitte schauten vier Tiere hervor, und ihre Erscheinung war also: ⁶ vier Gesichter und vier Flügel hatten sie, ⁷ und ihre Füße waren gerade, und ihre Fußsohlen wie die Fußsohle eines Kalbes. ¹⁰ Ihre Gesichter aber waren vorn Menschengesicht, rechts Löwengesicht, links Stiergesicht und hinten Adlergesicht. ¹¹ Ihre Flügel waren oben ausgespannt; zwei berührten die des Nachbarn und zwei bedeckten ihre Körper. ¹² Und ein jedes ging geradeaus; wohin der Geist zu gehen trieb, gingen sie, ohne sich beim Gehen umzuwenden. ¹³ Ihre Erscheinung aber war wie brennende Feuerkohlen, und es leuchtete das Feuer, und von dem Feuer ging Blitz aus.

¹⁵ Und ich sah, und siehe Räder waren auf der Erde neben den Tieren. ¹⁶ Und die Erscheinung der Räder war wie der Glanz von Chrysolith, und ihre Konstruktion war, wie wenn ein Rad mitten in dem andern drin stäke; ¹⁷ nach ihren vier Seiten gingen sie, ohne sich beim Gehen umzuwenden. ¹⁸ Und ich betrachtete sie, und ihre Felgen waren voller Augen ringsum. ¹⁹ Und wenn die Tiere gingen, gingen die Räder neben ihnen, und wenn sich die Tiere von der Erde erhoben, so

In 1₁₅ streiche mit LXX החיות und lies mit Syr. אופנים statt אופן; für 1₁₅ ist wohl mit LXX לארבעתן zu lesen (so auch Herrmann); aber auch dieses ist vielleicht nur erklärende Glosse. In 1_{16a} ist mit LXX ומעשיהם zu streichen; ferner lies אחת statt אחד und streiche das Sätzchen לארבעתן אחת, da es sich hier nicht um die vier Tiere, sondern um die Räder handelt. In 1_{16b} streiche mit LXX ומראיהם. In 1₁₇ streiche mit LXX und Syr. בלכתם. Der Anfang von 1₁₈ ist schwerer verderbt: man kann mit Bertholet lesen: ואראה והנה נבות להם; aber eigentlich ist es ja selbstverständlich, daß Räder Felgen haben; vielleicht streicht man deshalb lieber die Worte ונביתן ונבה להם als verderbte Glosse und liest dann mit LXX ואראה להם. Das לארבעתן am Schluß von 1₁₈ ist wohl wieder verdeutlichende Glosse. In 1_{20a} streiche mit LXX das dittographierte ללכת שמה הרוח ללכת. In 1_{20b} ist mir רוח החיה unverständlich; Herrmann übersetzt „der Geist des Wesens“ und betrachtet dann 1₂₀ (vgl. החיה gegen החיות) als Zutat. Ich ziehe es vor, mit LXX (νεψυχῆς) רוח חיה zu lesen. 1₂₁ ist Dublette zu 1₂₀.

In 1_{22a} streiche ich דמות (s. o.), lese mit den meisten Zeugen החיות und entferne mit LXX הכנורא. 1_{22b} ist hinter 1_{22a} überflüssig und wohl sekundär. 1₂₃ ist eine Wiederholung von 1₁₁ und hier wohl nicht mehr am Platze; und dasselbe gilt, wie mir scheint, auch von 1₂₄; im gegenwärtigen Momente befinden sich die Flügel in Ruhe, sodaß man ihr Rauschen wohl nicht hören kann. Herrmann hält einen Kern von 1₂₃₋₂₄ fest, was immerhin möglich wäre; ob sich allerdings die „wagerecht ausgespannten“ Flügel mit dem Flügelrauschen vertragen? 1₂₄ ist jedenfalls mehrfach glossiert (vgl. LXX und Herrmann). 1₂₅ ist Dublette zu 1₂₄ und wird auch von Herrmann gestrichen. 1₂₆ läßt sich an 1_{22a} ohne Schwierigkeit anschließen. In 1₂₆ streiche ich wieder das dreimalige דמות (s. o.) und außerdem מלמעלה, da man nicht „über einem Throne“, sondern auf ihm sitzt. In 1₂₇ streiche mit LXX כמראה אש בית לה סביב; ferner ist vielleicht auch das zweimalige מראה vor מתניו zugesetzt (vgl. 82); In 1_{28a} mag gleichfalls דמות zugefügt sein.

erhoben sich (auch) die Räder; ²⁰ wohin der Geist zu gehen trieb, gingen sie, und die Räder erhoben sich zugleich mit ihnen; denn lebendiger Geist war in den Rädern.

²³ Und auf den Häuptern der Tiere war eine Feste wie der Glanz des Kristalls, ²⁶ und über der Feste, die auf ihren Häuptern war, war wie die Erscheinung von Sapphirstein ein Thron, und auf dem Throne wie die Erscheinung eines Menschen darauf. ²⁷ Und ich sah wie Glanz von Elektron oberhalb seiner Hüften, und unterhalb seiner Hüften sah ich wie die Erscheinung von Feuer, und Leuchten war ringsumher.

²⁸ Wie die Erscheinung des Bogens, der am Regentage in der Wolke ist, so war die Erscheinung des Leuchtens ringsum.

Das war die Erscheinung der Herrlichkeit Jahwes.

Und ich sah es und fiel auf mein Antlitz und hörte die Stimme eines Redenden.

*

Diese ausführliche Beschreibung des göttlichen Thronwagens steht in einem Mißverhältnis zum eigentlichen Zweck dieses Visionsberichtes, der die prophetische Sendung Hesekiels darstellen soll. Ältere Propheten zeichnen, wenn sie von ihrer Berufung berichten, ein einziges visionäres Bild, einen kurzgefaßten Gedanken, und das ist nicht das geringste Kennzeichen für die Echtheit ihrer Schilderung; dieser Visionär betrachtet die Gottheit genau und neugierig, und die Schauer der göttlichen Gegenwart stellen sich erst ein, nachdem er mit seiner ein ganzes Kapitel füllenden Besichtigung fertig ist (vgl. B. Duhm zu Jes 6₁). Die Ausleger fassen darum entweder die vorliegende Beschreibung als ziemlich freie schriftstellerische Nacharbeit eines Visionserlebnisses auf, oder nennen gar Hesekiel schlankweg einen Pseudopropheten. Ich glaube, daß sich das Problem richtiger auf literarkritischem Wege lösen läßt, nämlich durch einfache Ausscheidung der Thronwagenbeschreibung 15-27. 28 a β¹).

Dieser Vorschlag läßt sich näher begründen. Wir lesen zu Anfang des Visionsberichtes 14, daß der Prophet einen Sturmwind aus Norden und eine leuchtende Wetterwolke kommen sah. Dies Bild einer am Himmel sich abspielenden Gewittererscheinung stimmt nicht zur Beschreibung des Thronwagens. Es ist nur natürlich, daß der Visionär bei seiner genauen Besichtigung des Thronwagens sich diesen nicht fern in den Wolken schwebend,

¹) Herrmann betrachtet 15-26 als Einschub (von Hesekiels eigener Hand), weil er 15 b β mit 127 verbinden zu müssen glaubt (doch s. oben). Das hat mit meiner Auffassung des Textes nichts zu tun.

sondern unmittelbar vor sich auf der Erde denkt. Daß der Wagen, während der Prophet ihn schaut, auf der Erde steht, wird ausdrücklich gesagt (1₁₅), obwohl von seinem Niederfahren auf die Erde vorher nirgends die Rede gewesen ist; auch beschreibt der Verfasser (1₁₉) die Art, wie die Tiere samt den Rädern sich vom Erdboden erheben, obwohl der Visionär dies bis zu jenem Augenblick nicht hat beobachten können. Man sieht, daß die Thronwagenbeschreibung von einer andern Voraussetzung ausgeht, als 1₄¹⁾. Zu 1₄ paßt nur der Vergleich der glänzenden Erscheinung mit dem in der Wolke sich zeigenden Regenbogen 1_{23 a c}; dieser Satz könnte zum ursprünglichen Visionsberichte gehören, umsomehr, als die Thronwagenbeschreibung mit grelleren Lichteffekten arbeitet: blitzendem Feuer, Glanz von Chrysolith und Kristall, Sapphir und Elektron. Zu diesem Unterschied der zwei Schilderungen kommt hinzu: in 1₄ bedeutet רוח den Wind, in 1_{12. 20} dagegen das göttliche Lebenselement, welches Tiere und Räder regiert; endlich lesen wir 1_{28 b} von einer anonymen Stimme, die Hesekiel hört; diese Anonymität schließt aber aus, daß der Redende vorher unmißverständlich als Jahwe beschrieben ist.

Aus alledem möchte ich schließen, daß die Beschreibung des Thronwagens erst von zweiter Hand in den Visionsbericht Hesekiels eingefügt worden ist. Ihr sekundärer Charakter bestätigt sich denn auch dadurch, daß ihr Verfasser literarische Vorbilder benutzt. Der Sapphirstein 1₂₆, der an die Bläue des Himmels erinnert und schlecht zur Wetterwolke paßt, stammt aus Ex 24₁₀. Der auf dem Throne sitzende und von Flügeltieren umgebene Jahwe erinnert deutlich an Jes 6; von dort stammt insbesondere der Zug, daß die Tiere ihren Leib mit zwei Flügeln bedecken (Jes 6₂). An Keruben denkt der Verfasser nicht, wie schon Jahn richtig gesehen hat; erst ein Interpolator in Kap. 10 hat die Tiere

¹⁾ Man könnte auch darauf aufmerksam machen, daß als Luftfahrzeug des Gottes ein Gespann mit Flügeltieren genügen würde, während der hier beschriebene Thronwagen auch für Fahrten auf der Erde eingerichtet ist; die Räder sind für Luftfahrten überflüssig, ebenso wie auch die besondere Gestaltung der Füße und Sohlen der Tiere und die Art ihres Gehens Fahrten auf dem Erdboden im Auge hat. Aber man darf solche Erwägungen nicht überschätzen; die Vorstellungen von Götterwagen, die durch die Luft fahren, sind verbreitet, und der Verfasser lehnt sich offenbar an solche an.

als Keruben verstanden. Während die Keruben im Tempel nach Hes 41₁₈ f. nur zwei Gesichter haben, haben die Tiere hier in der Vision je vier Gesichter. Das ist grotesk-orientalisch; Raffael in seiner „Vision des Ezechiel“ hat, wie es unserm Geschmacke entsprechen würde, jedem der Tiere nur je ein Gesicht gegeben.

Was der echte Hesekiel schaut, ist ein eindrucksvolles Naturschauspiel; aus dunkler Wetterwolke leuchtet und glänzt es wie Farben des Regenbogens. Im Lichteindruck glaubt er die Gottheit zu schauen. Es ist der Gott seines Volkes, der wie zur Zeit Deborahs im Gewitter sich naht; aber diesmal kommt er nicht von Seir, sondern aus Norden, wo sich babylonische Mythologie den Berg der Götter dachte. Einzelheiten sieht und beschreibt der Prophet nicht — ganz wie Paulus vor Damaskus —, ein Zeichen für die Echtheit dieser Wachvision. Aber erschüttert fällt er nieder, eine Stimme glaubt er zu hören und Wunderbares spiegelt die Phantasie ihm nun vor: er wird zum Propheten berufen.

Die nun folgende Berufung des Propheten ist über die Maßen weitschweifig erzählt, und die ermüdenden Wiederholungen legen es nahe, daß hier eine ganze Reihe von Händen am Texte beteiligt gewesen ist¹⁾. Der Urtext muß viel kürzer und einfacher gelaute haben. Seine Wiederherstellung ist allerdings auch hier nur ein Versuch.

Der Text zerlegt sich von selbst in die Abschnitte 2₁₋₅ 2₆₋₇ 2₈—3₃ 3₄₋₉ 3₁₀₋₁₁ 3₁₂₋₁₅. Dreimal erfolgt die Sendung Hesekiels: an die rebellischen Söhne Israels 2₁₋₅, an das Haus Israels 3₄₋₉, an die Gola 3₁₀₋₁₁. In allen drei Fällen sind die Exulanten gemeint, und ihre Sinnesart wird wenigstens in den beiden ersten Fällen deutlich als widerspenstig bezeichnet. Das widerspricht aber den Voraussetzungen des echten Hesekiels, welcher 8₁ beschreibt, wie die Ältesten Judas in sein Haus kommen und als

¹⁾ Sechsmal heißt es וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן אָדָם (21. 3 31. 3. 4. 10), zweimal וַתֵּרָא בֶּן אָדָם (26. 8); zweimal wird der Prophet gesendet (28 36), zweimal aufgefordert zu gehen (34. 11), zu reden (27 31), zu hören (28 310); zweimal findet sich die Phrase וַיֹּאמֶר אֵלֵיהֶם כֹּה אָמַר יְהוָה אֱמֹשׁ יִשְׁמְעוּ וְאֵם יִחְדְּלוּ (24 f. 31), ja das letzte Sätzchen sogar noch ein drittes Mal (27); viermal heißt es כִּי בֵית מְרִי הָיָה (25. 6. 7 39), und dreimal wird der Prophet ermahnt, sich nicht zu fürchten und zu entsetzen (26 a. 6 b 39).

lernbegierige Schüler zu seinen Füßen sitzen; diese Zuhörer Hesekiels sind kein „Haus der Widerspenstigkeit“. Es wird sich weiterhin zeigen, daß die Weissagung des echten Hesekiels überhaupt nicht den Exulanten, sondern den Jerusalemern in der Heimat gilt.

Schon damit ist erwiesen, daß der echte Kern der Berufungsvision nur in 2_{ab}—3_a enthalten sein kann. Es ist dies auch das einzige inhaltlich originale Stück des ganzen Abschnitts. Es steht nichts im Wege, 2_{ab} unmittelbar an 1_{ss} (bzw. an ויאמר אלי 2₁) anzuschließen; 2_{sa} ist eine sekundäre Wiederaufnahme des unterbrochenen Zusammenhangs. Die anonyme Stimme heißt den Propheten, den Mund aufzusperren und zu essen. Er erblickt eine ausgestreckte Hand, — auch diese ebenso geheimnisvoll und anonym wie die Stimme 1_{ss}. Mit der Thronwagenbeschreibung hat diese Hand nichts zu tun; die ganze Beschreibung des Thronwagens wird hier nicht vorausgesetzt; es müßte sonst auch irgendwie angedeutet sein, daß Jahwe von der himmelhohen Höhe seines Thronsitzes auf dem Wagen zu Hesekeel herniedergestiegen wäre. Bei dem echten Hesekeel ist alles weit mysteriöser, irrationaler: die Hand reicht ihm eine Schriftrolle, vorn und hinten beschrieben mit Klage¹⁾, Seufzer und Wehe. Dies — und nur dieses — soll der Inhalt der Weissagung Hesekiels sein: nur Drohung, kein Heil. Schon hieraus ergeben sich weitreichende Folgerungen für die Kritik am Hesekeelbuche. Hesekeel öffnet²⁾ den Mund und ißt (3_a)³⁾, und darauf schließt der Text mit den merkwürdigen Worten 3_a: „Und er sprach zu mir: Menschensohn, deinen Bauch sollst du essen lassen und deine Eingeweide füllen mit dieser Rolle, die ich dir gebe! Und ich aß, und sie ward in meinem Munde wie süßer Honig⁴⁾.“ Daß hier einfach von einer die Ekstase begleitenden halluzinatorischen Reizung des Geschmackssinns die Rede sei, ist nicht anzunehmen; solche rein beschreibenden Angaben sind den hebräischen Erzählern

1) Lies vielleicht mit LXX קינה statt MT קינים.

2) Ich bleibe bei der Lesung des MT, die dem vorhergehenden Befehle 2_a entspricht. Herrmann zieht die Lesart der LXX ויפתח vor.

3) Die nochmalige Wiederholung der Aufforderung zu essen 3_a ist als unschön und überflüssig vielleicht zu streichen.

4) Lies mit Verss. מתוק oder למחוק statt MT למתוק.

ganz fremd¹⁾. Ebensowenig einleuchtend ist die Meinung, das göttliche Wort schmecke trotz seines traurigen Inhalts süß wie Himmelsspeise (vgl. Jer 15₁₆ Ps 19₁₁). Vielmehr wird Kliefoth recht haben, wenn er den süßen Nachgeschmack der bitteren Speise auf das Heil deutet, das dem Unheil folgen soll. Dann stammt aber die Bemerkung nicht von dem Unheilspropheten Hesekiel, sondern von einer jüngeren Hand, welche auf die Heilsweissagung des Buches bezug nahm. Als ursprünglicher Text bliebe also 2_{8b-10} 3₂.

Dieser Text ist durch allerlei Zutaten vermehrt worden. Schon 2₁₋₂ ist wohl kaum ursprünglich; denn 2_{2b} nimmt 1_{28b} wieder auf. Die Verse sollen verständlich machen, wie der auf dem Gesicht liegende Prophet (1₂₈) gleich darauf die Rolle essen konnte. Aber die Bemerkung ist ganz überflüssig (vgl. 9₈)²⁾.

Außerdem bringt der Text zwei parallele Sendungsreden 2₃₋₇ und 3₄₋₉. Dies ist ein charakteristischer Fall der von Kraetzschmar beobachteten Parallelen, welche von ihm und anderen nach ihm aus der Benutzung zweier Textrezensionen erklärt werden. Aber diese so beliebt gewordene Hypothese erklärt nicht, wie aus einer gemeinsamen Vorlage zwei inhaltlich so ganz verschiedene Texte hervorgehen konnten. Es handelt sich vielmehr hier, wie auch in ähnlichen Fällen, um sukzessive Auffüllung des Textes. Welche der beiden Sendungsreden die ältere ist, läßt sich nicht leicht sagen. Ich entscheide mich für 3₄₋₉ und verbinde diese Rede mit 2₁₋₂; sie ist stilistisch die bessere³⁾; ihr Inhalt, z. B. das Wortspiel mit Hesekiels Namen, ist einigermaßen originell. Für diesen ersten Redaktor der Hesekielüberlieferung ist auch בית ישראל die übliche Bezeichnung der Exulanten. Die andere Rede 2₃₋₇ ist

¹⁾ Zeugnisse für Geschmackshalluzinationen fehlen uns sonst, so viel ich sehe, ganz. Apk 10_{9f.} ist nur Nachahmung unserer Stelle. Im Mart. Perpetuae et Felicit. liegt die Sache etwas anders: Perpetua hat geträumt, einen Bissen Käse zu essen, und bildet sich beim Erwachen ein, noch etwas Süßes zu kauen (vgl. H. Weinl, Die Wirkungen des Geistes und der Geister 1899 S. 197).

²⁾ 2₁₋₂ sind außerdem stilistisch recht ungeschickt: wie häßlich die Ankündigung, daß der Redende reden wolle, und die nochmalige Bemerkung, daß der Prophet ihn hört; wie unmotiviert neben der Aufforderung aufzustehen das Aufgerichtetwerden durch den Geist!

³⁾ 3_{5b-6a} ist Glosse zu 3_{5a}; in 3_{6b} streiche mit LXX לֹא. 3_{8f.} erinnert an Jer 1₈. 17f. 15₂₀.

— auch abgesehen von mehrfacher Glossierung — ¹⁾ stilistisch besonders schwach: der einzige originelle Ausdruck darin ist das Sitzen auf Skorpionen; alles übrige ist entlehnt.

Noch eine dritte Sendung Hesekiels erfolgt 3₁₀₋₁₁, diesmal an die Gola ²⁾. Möglicherweise gehört dieses Stück oder wenigstens sein Kern zum ursprünglichen Texte der Hesekielvision. Die Gola ist, wie 3₁₅ sagt, die von Tel Abib.

Im Folgenden zeigt die Wiederaufnahme von 3_{12a} durch 3_{13b-14a}, daß der Text durch eine große Interpolation aufgefüllt ist. נשא meint nicht ein besonders hohes Fliegen durch die Lüfte, sondern wie לקח das Entrücken an einen andern Ort (wie 11₁); aber der ursprüngliche Hesekieltext redet 3₁₅ von einem natürlichen Gehen, die Entrückung durch den Geist stammt also von sekundärer Hand. 3₁₂ קול רעש גדול ist schwerlich mit Jahn auf das Rädergerassel des Thronwagens zu beziehen ³⁾, sondern meint ein mit Donner verbundenes Erdbeben; dieses begleitet das von Hesekiel erlebte Naturschauspiel; 3_{12aβ} ist also wohl ursprünglicher Bestandteil der hesekielischen Vision. Darauf weist auch das אחרי hin, welches zur Thronwagenbeschreibung nicht paßt; denn den Thronwagen sah der Seher vor sich stehen. Aus dogmatischen Bedenken ist das אחרי kaum zu erklären; solche Bedenken wären verständlich gegenüber einem unmittelbaren Schauen der Gottheit (vgl. Ex 33₂₃), aber nicht gegenüber einem Hören des die Theophanie begleitenden Donners, den man ja übrigens hinter sich ebenso gut hören kann wie vor sich. Das אחרי erklärt sich vielmehr einfach aus der Voraussetzung, daß der Prophet sich jetzt bereits zur Heimkehr gewendet hat.

¹⁾ In 2₃ streiche mit LXX אל גוים (die Korrektur גוי von Kraetzschmar, Ehrlich und Herrmann ist willkürlich) und פשעו בי, in 2₄ die erste Vershälfte, in 2_{5a} ורחם. In 2_{5b} ist היה (gegen LXX) beizubehalten; denn der Text ist einfach aus 33₃₃ abgeschrieben; die Lesart der LXX ist Erleichterung. Eine sonderbare Erklärung von 2_{5b} gibt Herrmann, der „in ihrer Mitte“ betonen will, als ob es etwas Außerordentliches gewesen wäre, daß diesmal nicht in Jerusalem, sondern auch unter den Exulanten ein Prophet aufgestanden ist (Gautier). Der Maßstab von 2_{5b} ist derselbe wie Dt 18₂₁f. (Jer 28₉).

²⁾ Das in 3₁₁ danebenstehende אל בני עמך ist vielleicht Glosse.

³⁾ Erst die Glossen 3_{12b} (lies mit Luzzato und Hitzig ברום) und 3₁₃ beziehen sich auf den Thronwagen.

In der „Glut seines Geistes“¹⁾ geht Hesekiel dahin, während ihn „die Hand Jahwes festhält“ (vgl. Jes 8₁₁), d. h. während die ekstatischen Schauer noch in ihm zittern. So kommt er zur Gola nach Tel Abib²⁾, und dort sitzt er noch sieben Tage lang betäubt³⁾ unter den Exulanten.

Der ursprüngliche Text Hesekiels lautete dann etwa so:

¹Und er sprach zu mir: ⁸„Sperre deinen Mund auf und iß, was ich dir gebe!“ ⁹Und ich sah, und siehe eine Hand war zu mir ausgestreckt, und darin war eine Schriftrolle. ¹⁰Und er breitete sie vor mir aus, und sie war vorn und hinten beschrieben, und es war darauf geschrieben Klage, Seufzer und Wehe. ³Und ich öffnete meinen Mund, und er gab mir die Rolle zu essen.

¹⁰Und er sprach zu mir: ¹¹„Wohlan, begieb dich zur Gola und rede zu ihnen!“

¹²Und ich hörte hinter mir das Geräusch eines großen Bebens.

¹⁴Und ich ging dahin in der Glut meines Geistes, während die Hand Jahwes mich festhielt, ¹⁵und begab mich zur Gola nach Tel Abib, woselbst sie wohnten, und saß dort sieben Tage lang betäubt in ihrer Mitte.

Nach sieben Tagen empfängt Hesekiel eine neue Offenbarung. Nach dem vorliegenden Texte wäre dies das Jahwewort 3_{16b-21}. Aber dasselbe zerreißt deutlich den Zusammenhang, welcher mit שם 3₂₂, d. h. in Tel Abib, ursprünglich an 3_{16a} anknüpft⁴⁾. 3_{16b-21} ist also ein Einschub von jüngerer Hand, und zwar eine wenig geschickte Nachahmung von Kap. 33, welche die Vorstellung vom „Späher“ 33₁₋₉ mit Gedanken aus 18₂₁₋₃₂ 33₁₀₋₂₀ verbindet. Der Interpolator hatte das Bedürfnis, gleich hier am Anfang des Buches auch die positive, ermahnende und heilverheißende Seite der Wirksamkeit Hesekiels zum Ausdruck zu bringen.

¹⁾ רוח 3_{14b} steht hier in anderem Sinne als 3_{14a}. Das sonderbare מר 3_{14b} ist mit LXX^B und Syr zu streichen.

²⁾ Herrmann streicht ואשר המה יושבים שם und ist dann genötigt auch אל אביב als nachträglichen Zusatz zu erklären. Vielmehr sind die grammatisch an falscher Stelle stehenden Worte נהר כבר 3₁₅ als Glosse auszuscheiden; an הגולה ist אשר המה יושבים שם anzuschließen.

³⁾ Für משמים liest man besser mit Cornill מְשַׁמֵּם (vgl. Esr 9_{3f}). Jahn rekonstruiert aus dem ἀναστρεφόμενος der LXX ein מְסַבֵּב „(unter ihnen) verkehrend“, was aber zum Sitzen nicht paßt.

⁴⁾ In LXX ist dies שם auch ganz verständigerweise weggelassen.

Aber auch nach Ausscheidung dieses Einschubs läßt sich 3_{16a} 22 ff. nicht als ursprünglich hesekielischer Text halten. Es ist nämlich unmotiviert und unnatürlich, daß Jahwe zwar in Tel Abib zu Hesekiel spricht (3₁₂), ihn aber trotzdem hinaus in die „Ebene“ schickt, um erst dort wirklich mit ihm zu reden, und zwar dort mit nochmaliger Erscheinung seiner Herrlichkeit, wie am Großen Kanale. Wozu dieser ganze umständliche Apparat? Wozu diese Wiederholung des Thronwagengesichtes? Was soll es überhaupt bedeuten, daß Jahwe das eine Mal ohne und das zweite Mal mit seiner Herrlichkeit auftritt? Und wozu kommt „die Hand Jahwes“ von neuem über den Propheten (3_{22a}), wenn sie nach 3_{14 bβ} noch gar nicht von ihm gewichen war? Und ist nicht auch die Ortsbestimmung, die den Propheten in „die Ebene“ gehen heißt, merkwürdig vage? Wer auf diese Frage keine Antwort weiß, gibt damit zu, daß diese neue Erscheinung des göttlichen Thronwagens in der „Ebene“ ebenso sekundär ist, wie die Thronwagenbeschreibung von Kap. 1; in seinem Wortlaut ist der Text denn auch eine reine Nachahmung von 1₂₈—21.

Nach dem vorliegenden Texte wird also Hesekiel von Jahwe in „die Ebene“ hinausbestellt, damit er dort von der Herrlichkeit Jahwes den Befehl erhalte, wieder nach Hause zu gehen: „Und er sprach zu mir: Begieb dich hinein, schließe dich ein mitten in deinem Hause!“ (3_{24b}). Möglich, daß dies das einzig ursprüngliche Sätzchen im Zusammenhang ist und die ursprüngliche Verbindung zwischen 3_{16a} und 4₁ bildete.

Was nämlich in 3₂₃₋₂₆ folgt, ist wiederum eine recht merkwürdige Ankündigung: „Du aber, Mensch, siehe sie werden dir Stricke anlegen¹⁾ und dich damit fesseln²⁾, daß du nicht unter sie ausgehen kannst. Und deine Zunge mache ich an deinem Gaumen kleben, und du wirst stumm sein und kein Mahnredner für sie werden; denn ein Haus der Widerspenstigkeit sind sie.“

¹⁾ Herrmann übersetzt die Perfecta ganz richtig in futurischem Sinn; es handelt sich um ein perfectum consecutivum, das ebenso wie nach ׁ auch nach den Proclitica אָן, רָנָה, רָאָה u. a. gebraucht werden kann.

²⁾ Die Korrektur der 3. Pers. Plur. in die 1. Pers. Sing., wie sie der Aethiope in 3₂₅ bietet, ist viel zu schlecht bezeugt, um ursprünglich zu sein, und ist offenbar nur Ausgleichung mit der 1. Pers. Sing. in 3₂₆.

Das Verständnis dieser Worte ist besonders schwierig und darum auch sehr umstritten. Zuerst ist festzustellen, daß sowohl 3₂₅ als auch 3₂₆ nicht wörtlich, sondern bildlich zu verstehen ist. Daß 3₂₅ bildlich verstanden werden kann, zeigt 4₈; ähnlich verwenden wir im Deutschen das Wort „knebeln“ oder „das Maul stopfen“. Es ist zuzugeben, daß der Ausdruck sonderbar und gekünstelt ist; in 4₈ ist er natürlicher, wo es sich um ein rein symbolisches Tun Jahwes handelt, und vielleicht stammt der Ausdruck überhaupt erst von dort. Aber der Sinn ist klar: die Exulanten werden den Propheten in der Ausübung seiner Tätigkeit gewaltsam hindern; es wird ihm verwehrt werden, in ihrer Mitte als Prophet aufzutreten. Der Widerspruch zu 3_{24b} ist evident; denn dort soll sich Hesekiel aus freiem Willen in seinem Hause einschließen, hier wird er gewaltsam dazu gezwungen.

Auch das „Stummsein“ von 3₂₆ ist bildlich gemeint. Ich habe mich früher, wie andere, z. B. Valetton, Gautier, Bertholet, Kraetzschmar, B. Duhm, zu der Ansicht August Klostermanns verleiten lassen und das Stummsein als physische Sprachlähmung verstanden, die durch kataleptische Anfälle des Propheten verursacht gewesen sei. Herrmanns „Ezechielstudien“ haben mich überzeugt, daß das unrichtig ist. Das „Hinfallen“ des Visionärs beim Eintreten der Vision 1₂₈ (3₂₃) hat mit Katalepsie nichts zu tun, sondern ist nur die oft in Visionen geschilderte Wirkung des Schreckaffektes¹⁾; ebensowenig ist die „Betäubung“ des Propheten (3₁₅) als kataleptische Erstarrung zu deuten²⁾. Will man sich verständigen über die Bedeutung der „Stummheit“ Hesekiels, so muß man diejenigen Stellen untersuchen, die ausdrücklich vom Stummsein und vom Wiederöffnen des Mundes reden (3₂₆ 16₆₃ 24₂₆₋₂₇ 29₂₁ 33₂₁₋₂₂). Von diesen Stellen ist nun 16₆₃ ganz unmißverständlich: Juda wird, wenn Jahwe dereinst den neuen Bund mit ihm schließt, tief beschämt sein, „daß du daran gedenkest und dich schämest und wegen deiner Schande den Mund nicht mehr auftuest, wenn ich dir Sühnung schaffe für alles, was du getan hast“. Das Verstummen geschieht also nicht infolge von Sprachlähmung, sondern aus Scham,

¹⁾ Z. B. Dan 8_{17f.} Sap 18₁₈ II Mak 3₂₇ I Hen 65₄ IV Esr 10₃₀ Vita Adae et Evae 26 Act 9₄ 22₇ 26₁₄ vgl. I Chr 12₂₆ IV Esr 4₁₁ und auch Hes 9₈ 11₁₈ 43₈ I Hen 14₁₄. 24_{f.} 71₂. 11.

²⁾ Vgl. Esr 9₈₋₉.

und פתרון ist dann der Gegensatz dazu, das freie kühne Reden, die παρηγοία. Der Ausdruck פתרון ist zwar gekünstelt, erklärt sich aber aus Anlehnung an andere Stellen des Buches, die vom Schweigen und Wiederreden Hesekiels handeln. Der Schreiber von 16^{ss} verstand also jedenfalls auch jene anderen Stellen des Hesekielbuches im selben Sinne und nicht etwa als pathologische Alalie und deren Heilung. — Auch in 29²¹ wird der Ausdruck פתרון gebraucht: „An jenem Tage werde ich dem Hause Israel ein Horn sprossen lassen; dir aber will ich ein Öffnen des Mundes in ihrer Mitte geben, und sie werden erkennen, daß ich Jahwe bin.“ Das Horn, das sprossen soll, ist nicht der Messias, sondern das im Hebräischen übliche Bild der Macht¹⁾. Es leuchtet ein, daß neben diesem Gedanken nicht von Behebung einer physischen Alalie Hesekiels die Rede sein kann, sondern nur von dem freien, triumphierenden Reden nach der Zeit beschämten Schweigens. Man vergleiche etwa I Sam 2¹: „Es jauchzt mein Herz durch Jahwe, hoch erhoben ist mein Horn durch meinen Gott, weit-aufgetan ist mein Mund gegen meine Feinde, denn ich freue mich deiner Hülfe.“ 29²¹ bedeutet also: Wenn einst Ägypten erobert sein wird, dann wird Israel sich mächtig erheben und der Prophet wird frohlockend triumphieren. — Von hier aus klären sich nun auch die übrigen Stellen. Es sollte nicht bestritten werden, daß 3²⁶ und 33²¹⁻²² mit einander korrespondieren; die beiden Stellen umrahmen die Drohweissagung Hesekiels²⁾. Dann ist aber entschieden, daß in ihnen nicht von physischer Alalie des Propheten die Rede sein kann, da ja die dazwischen stehenden Kapitel 4—33 fast lauter Reden Hesekiels enthalten, also das Gegenteil von dauernder Stummheit Hesekiels in dieser Zeit bezeugen. Mit Recht weist auch Eduard König³⁾ darauf hin, daß das Sicheinschließen im Hause überflüssig sei, wenn es sich um dauernde physische Stummheit handeln würde.

Was das Verstummen Hesekiels bedeuten soll, wird durch die Hinzufügung ganz klar: er soll seiner Umgebung kein איש מוכיח d. h. kein Mahnredner, Bußprediger werden. Daß er in dieser

¹⁾ I Sam 2¹ Ps 92¹¹ 132¹⁷ Am 6¹³ vgl Jer 48²⁵ Thr 2⁸ Ps 75¹¹.

²⁾ Hes 24²⁵⁻²⁷ ist ein Nachtrag von jüngerer Hand, ebenso wie auch 16^{ss} und 29²¹ von jüngeren Händen stammen.

³⁾ Neue kirchliche Zeitschrift 1892 S. 655.

Zeit göttliche Unheilsoffenbarungen gegen Jerusalem empfangen wird, soll damit nicht ausgeschlossen werden; aber er wird in all dieser Zeit keine Mahnungen zu Buße und Bekehrung an seine Umgebung richten. Sachlich kommt *איש מוכיח* auf dasselbe hinaus, was der Interpolator in 3_{16 b-21} unter dem „Späher“ verstand. Der metaphorische Ausdruck für dies Schweigen des Predigers ist der hebräischen Dichtung ganz geläufig. Nicht nur dem Durstigen und Kranken klebt, wie die Dichter sich ausdrücken, die Zunge am Gaumen (Thr 4₁ Ps 22₁₆ 137₆), sondern auch dem Schweigenden; wenn Hiob zur Versammlung im Tore kam, erhoben sich die Greise im Tore vor ihm, „Häuptlinge hielten inne mit Reden und legten die Hand auf ihren Mund, der Edlen Stimme verbarg sich und ihre Zunge klebte an ihrem Gaumen“ (Hi 29₁₀).

Das Schweigen Hesekiels hört auf in dem Augenblick, als die Kunde vom Falle Jerusalems zu den Exulanten gelangt (33₁₉). Seitdem sind — so stellt das Buch es dar — die Exulanten von der Wahrheit der hesekielischen Weissagung wohl oder übel überzeugt, und die einst hartstirrig und starrsinnig (3_{7 f.}) seine Predigt ablehnten, ihn in seiner Tätigkeit hinderten, strömen nun in Scharen zu ihm, wie zu einem Liebessänger, und lauschen neugierig seinen Worten — freilich auch jetzt nur Hörer, nicht Täter des Wortes. Aber einst — so heißt es wiederum, wie schon 2₆ — wird die Zeit kommen, da wird eintreffen, was Hesekiel gewissagt hat und dann „werden sie erkennen, daß ein Prophet unter ihnen gewesen ist“ (33₃₃).

Diese ganze merkwürdige Gegenüberstellung einer Zeit der durch die widerspenstigen Exulanten erzwungenen Untätigkeit des Propheten, in der er ein gottgewolltes Schweigen beobachtet, und einer Zeit des freien Redens steht nun mit den positiven Angaben Hesekiels in direktem Widerspruch. Denn in 8₁ 11₂₅ wird genau das Gegenteil vorausgesetzt; wir sehen dort die Ältesten der jüdischen Exulanten, wie sie den Propheten in seinem Hause aufsuchen und begierig lauschend zu seinen Füßen sitzen. Das ist eine ganz andere Haltung, als „das Haus der Widerspenstigkeit“ im Hesekielbuche einnimmt. Man sieht also, daß jene Gegenüberstellung eine künstliche Konstruktion ist. Sie hängt mit der ganzen Anlage des uns vorliegenden Buches zusammen, welches hinter den Unheilsweissagungen Hesekiels die

Heilsw Weissagungen Kap. 34 ff. bringt. Diese ganze Konstruktion stammt also, wie auch — das wird sich später zeigen — die gesamte Heilsw Weissagung in Kap. 34 ff., nicht von Hesekiel selber, sondern erst von dem Redaktor des Buches, der mit Hesekiel nicht identisch sein kann. Der Redaktor wollte eine Erklärung dafür geben, daß Hesekiel vor 586 nur unbedingte Drohw Weissagung verkündet und gar nicht als Mahnredner (als איש מוֹרִיחַ) zur Buße und Umkehr gemahnt hatte und daß damals jeder Ausblick in eine bessere Zeit der Wiederherstellung und des Heiles bei ihm gefehlt hatte; er erklärte das aus dem ungläubigen Widerstande des בֵּית מֶרִי — ein Ausdruck, der deshalb nur im ersten Teile des Buches gebraucht wird (in 44^a ist er mit Syr. zu streichen). Erst der Fall Jerusalems — so meint der Redaktor — bewirkte, daß die Umgebung Hesekiels eine andere Haltung einnahm, und nun konnte auch der Prophet Mahnworte an sie richten und ihnen das künftige Heil in Aussicht stellen.

Das Sätzchen 3_{26b}: „denn ein Haus der Widerspenstigkeit sind sie“ ist die typische Schlußphrase, mit der der Passus offenbar ursprünglich zu Ende ist. Auch Herrmann empfindet das, aber seine Streichung von 3_{26b} ist unbegründet. Was nämlich 3₂₇ bringt, ist eine nachträglich angefügte Einschränkung. Man darf die Anfangsworte von 3₂₇ nicht auf 33₂₂ beziehen und übersetzen: „wenn ich aber dereinst wieder mit dir reden werde“; denn auch vor dem Zeitpunkte von 33₂₂ hat ja Hesekiel Worte Jahwes empfangen und nicht dauernd geschwiegen. Man muß übersetzen: „so oft ich aber mit dir reden werde, will ich deinen Mund öffnen.“ Der Satz schränkt also das in 3₂₆ absolut gemeinte Stummsein ein auf die Zeiten, in denen Hesekiel keine Offenbarungen von Jahwe erhält. Hier ist das „Schweigen“ Hesekiels ganz äußerlich gemeint; der Schreiber des Satzes denkt an einen Wechsel von Schweigen und Reden; er nimmt an, daß Hesekiel in all den Jahren bis 586 stumm dagesessen habe abgesehen von den Momenten, in denen er Jahwes unmittelbare Worte vermittelte. Das ist ein Mißverständnis von 3₂₆; 3₂₇ ist also Glosse, welche das Stummsein 3₂₆ mit dem Redebefehl 3₁₁ ausgleichen wollte; deshalb auch die wörtliche Anlehnung an 3₁₁.

Herrmann hat ganz richtig gesehen, daß die Verse 3₂₅₋₂₆, man mag sie auffassen wie man will, in jedem Falle eine bestimmte Abänderung der ursprünglich in Aussicht genommenen prophetischen

Tätigkeit Hesekiels enthalten. Aber motiviert und verständlich gemacht hat er sie nicht. Er lehnt jetzt offenbar die früher von ihm geteilte Meinung von Smend, Bertholet und Jahn ab, welche annehmen, Hesekiel sei zuerst eine Woche lang auf Befehl Jahwes unter den Exulanten aufgetreten, sei aber auf Widerstand bei ihnen gestoßen; nach diesen bitteren Erfahrungen der ersten Woche habe er dann von Jahwe den neuen Befehl bekommen, seine öffentliche Tätigkeit ganz einzustellen, wozu dann nach verschiedenen Auslegern auch noch die Sprachlähmung kommt. Diese ganze Konstruktion ist natürlich gegen die klaren Angaben des Textes. Jahwe gibt schon 3₁₁ dem Propheten den Befehl zu reden, einerlei ob die Exulanten hören oder nicht; Hesekiel hätte sich also die Enttäuschung der ersten Woche ersparen können. Außerdem macht er während der sieben Tage von 3₁₅ überhaupt keine Erfahrungen, sondern sitzt nur betäubt und teilnahmslos da unter den Erschütterungen der Gottesvision. Herrmann nimmt schließlich seine Zuflucht zu der Erwägung, „daß wir natürlich mit einer Beeinflussung der Darstellung, die Hesekiel von den ersten ihm gewordenen Offenbarungen gibt, durch die nachmaligen Erfahrungen in seiner prophetischen Tätigkeit allewege rechnen müssen“. Das heißt aber ein Verzicht auf ein wirkliches Verständnis.

Der Befehl Jahwes an den Propheten, sich in seinem Hause einzuschließen (3_{24b}), scheint, wie schon oben bemerkt, ein originales Element des Hesekieltextes zu sein. Er bezieht sich aber ursprünglich offenbar nicht auf die ganze Zeit von 593 bis 586, — das wäre ganz wunderlich! Der Befehl hat mit der Theorie des Redaktors von der jahrelangen Behinderung des Propheten und seinem Schweigen nichts zu tun — in 3_{24b} schließt sich Hesekiel ja freiwillig im Hause ein —, sondern ist eine bloße Überleitung zu den im Folgenden erzählten symbolischen Handlungen des Propheten, die sich durchweg im Hause abspielen. 3_{16a} 2_{4b} verlangen jedenfalls eine Fortsetzung. Es ist irrig, wie auch Herrmann richtig erkannt hat, wenn die herrschende Auslegung zwischen Kap. 3 und Kap. 4 einen Trennungsstrich macht; schon das Fehlen der üblichen Einleitungsformel *יהי דבר יהוה אלי* über Kap. 4 verbietet das. Das sich Einschließen im Hause mag übrigens zu erklären sein als das Sicheinschließen des *κάτοχος*;

derselbe prophetische Zustand, den das hebräische עֲצוּר ausdrückt, wird in Neh 6₁₀ beschrieben. Der κάτοχος wird in seinem Hause von den Begehrern eines Orakels aufgesucht (vgl. Hes 8₁).

Auch die Kap. 4—5, welche von den symbolischen Handlungen Hesekiels handeln, sind nicht einheitlich. Man hat längst erkannt, daß hier Belagerungssymbolik und Exilssymbolik durcheinander gemischt sind. Das literarisch Ältere ist die Belagerungssymbolik, d. h. die Weissagung der Belagerung Jerusalems. Die drei Handlungen der Belagerungssymbolik sind gleichmäßig durch קָה־לךְ eingeleitet. Die erste 4₁₋₂ stellt die Operationen des Belagerers gegen die Stadt dar¹⁾; die zweite 4_{9a 10-11} veranschaulicht die kärgliche Ernährung der Belagerten²⁾; die dritte Handlung 5₁₋₂ symbolisiert die Vernichtung der Einwohner³⁾.

¹⁾ In 4₁ ist אֲתִירְשָׁלַם erläuternde Glosse; in 4₂ ist vielleicht das zweite עֲלֶיהָ mit LXX zu streichen. Der Satz 4₃ scheint Zutat zu sein; er paßt nicht in das Strophen- und Versschema, wiederholt וְהִיתָה בְּמִצּוֹר וְהִיתָה קָה־לךְ und (als Dublette zu וְהִיתָה עֲלֶיהָ מִצּוֹר) und bringt am Schluß ein Sätzchen, welches den andern Strophen fehlt und welches in seinem בית ישראל Vorstellung und Terminologie des Redaktors aufweist. Eine versprengte Glosse zu 4₃ ist 4₇.

²⁾ Herrmann faßt auch 4_{9a} als Exilssymbolik auf; das Mischbrod soll, wie auch schon Bertholet meint, nach Lev 19₁₉ Dt 22₉₋₁₁ als kultisch unrein gegolten haben, also hier bereits das unreine Leben im Exil symbolisieren. Aber das ist nicht richtig. Unter das Verbot von Kil'ajim (vgl. den so betitelten Mischnatraktat) fällt das Mischbrod durchaus nicht; das Verbot von Kil'ajim ist ein Verbot der Bastardierung. Mit 4₁₂₋₁₅ ist 4_{9a} nicht zusammenzunehmen, wie Herrmann will; denn 4_{9a} redet vom Mischbrod, 4₁₂ von Gerstenkuchen (nicht „wie Gerstenkuchen“). Das Mischbrod in 4_{9a} soll wohl nur darstellen, wie man in der Belagerung zusammenscharrt, was man auftreiben kann. — 4_{9b} ist Glosse nach 4_{5a β}; der Glossator hat allerdings übersehen, daß nach 4₅₋₆ eigentlich 390 > 40 Tage gerechnet werden müßten. — In 4₁₀ lesen LXX zu Anfang וְהִיתָה קָה־לךְ האכל; vielleicht ist ursprünglich nur האכל zu lesen. Als Glossen nach Lev 19₃₆ 26₂₆ sind במשקול 4₁₀ und במשורה 4₁₁ zu streichen. — Eine Deutung dieser symbolischen Handlung wird in 4₁₆₋₁₇ gegeben, aber diese Verse stören das Gleichmaß der Komposition und berühren sich wörtlich mit Lev 26_{26. 39}. Nachträglich ist diese Interpolation noch glossiert durch וְהִיתָה קָה־לךְ ובשמון aus 12₁₀.

³⁾ Die Glosse תַּחְתָּנָה לךְ 5₁ erklärt חרב als Barbiermesser. Die Glosse תַּחְתָּנָה לךְ 5₂ deutet באור; letzteres ist also schwerlich mit Herrmann in בעור zu korrigieren. Streiche ferner in 5₂ לַקָּחָה אֶת (so auch Herrmann) und סְבִיכוּתָהּ (was schon eine Deutung in die Symbolik einträgt) sowie den durch seine 1. Pers. Sing. unpassenden, aus Lev. 26₃₃ stammenden Schlußsatz (nach Ehrlich, Herrmann).

Der so rekonstruierte Text Hesekiels ist ein Gedicht in drei regelmäßigen Strophen. Es war unmittelbar an die Berufungsvision angeschlossen. Der ursprüngliche Wortlaut war etwa folgender:

Und am Ende von sieben Tagen sprach er zu mir: Geh hinein, schließe dich ein inmitten deines Hauses!

Nimm dir einen Ziegel

Und lege ihn vor dich,

Zeichne drauf eine Stadt

Und kreise sie ein!

Bau gegen sie einen Turm,

Schütte gegen sie einen Damm,

Führ Heere gegen sie,

Stell Widder rings umher!

Nimm dir Weizen und Gerste,

Bohnen, Linsen, Hirse und Spelt,

Tu alles in einen Topf

Und mach dir ein Mahl daraus!

Iß täglich nur zwanzig Schekel,

Iß nur von Zeit zu Zeit,

Trink Wassers ein Sechstel Hin,

Trink nur von Zeit zu Zeit!

Nimm dir ein scharfes Messer,

Fahr über Haupt und Bart,

Und nimm eine Wage zum Wiegen

Und teil es in Teile ein:

Ein Drittel verbrenn im Ofen,

Wenn die Tage der Einkreisung voll;

Ein Drittel zerhau mit dem Messer,

Ein Drittel streu in den Wind!

Dies Gedicht ist von anderer Hand durch Einfügung der Exilssymbolik aufgefüllt worden. Herrmanns Ansicht, Hesekiel selber habe seine eigene Komposition in dieser Weise nachträglich verunstaltet, erscheint, obwohl er auch jetzt methodisch daran festhält, sehr unwahrscheinlich; sie wird schon dadurch ausgeschlossen, daß מצור hier 4_s vom Ergänzter nicht als Belagerung (vgl. 4₂ 5₂), sondern als Einschnürung durch Stricke verstanden wird. Auch die Exilssymbolik ist eine dreifache: zuerst wird die

Dauer des Exils Israels (190 Jahre nach LXX) und Judas (40 Jahre) dargestellt (4₄₋₆. 8); darauf das unreine Leben im Exil (4₁₂₋₁₅) und zuletzt die Sammlung der Zerstreuten und das letzte Gericht über die Exulantengemeinde (5_{3-4a}; 5_{4b} ist Glosse). Jedes dieser drei Stücke ist an eins der hesekielischen Symbole angehängt; aber die Symbolik des Ergänzers unterscheidet sich durch ihre künstliche Make sehr unvorteilhaft von der originellen und natürlichen Symbolik Hesekiels. Wie soll man es sich denken, daß jemand gefesselt 190 Tage auf der einen und 40 Tage auf der andern Seite liegt! Hier hilft auch kein Psychiater und keine Autohypnose. Es ist eine höchst künstliche Erfindung; 3_{4b} und 4₂ haben den Verfasser auf die kuriose Idee gebracht. Damit ist auch gegeben, daß diese Exilssymbolik von nachredaktioneller Hand stammt. — Nicht weniger wunderlich und obendrein recht geschmacklos ist das zweite Symbol 4₁₂₋₁₅, welches über 4₁₀₋₁₁ an 4_{9a} anknüpft. Der Verfasser will die Gewissenhaftigkeit des jüdischen Ritualismus drastisch veranschaulichen. Auch hier ist die Erfindung wenig geschickt; denn auf Menschenkot gebackener Gerstenkuchen ist nicht Aas, Treife oder Piggul. Endlich das dritte Symbol 5_{3-4a}: von den in den Wind gestreuten Haaren (vgl. מִשָּׁם) soll der Prophet ein wenig sammeln — allerdings ein Kunststück! — und davon wieder einen Teil verbrennen. Der Verfasser denkt an das Gericht über die Gottlosen der Gemeinde, wie es etwa die Zeitgenossen Maleachis und Tritojesajas erwarteten.

Einer Besprechung bedürfen noch die Zahlen 190 und 40, welche die Dauer des Exils für Israel und Juda ausdrücken sollen. Wenn diese Berechnung von Hesekiel selber oder auch nur von dem ersten Redaktor des Buches herrühren würde, so müßte als Anfang des judäischen Exils natürlich die Wegführung Jojachins 597 gerechnet sein (vgl. 1₂ und 33₂₁ 40₁); aber das ergäbe einen zu kurzen Zeitraum für die 150 Jahre seit der Wegführung Israels. Die Berechnung stimmt nur, wenn man von der Zerstörung der Stadt ab rückwärts rechnet. Man darf aber bei solchen chronologischen Nachrechnungen schwerlich die Chronologie unserer modernen Forschung zugrunde legen¹⁾, sondern muß sich — wenn

¹⁾ Man käme dann auf $586 + 150 = 736$ (ungefähr das Jahr der Wegführung unter Pekach 734). Rothstein rechnet von 572 ab (vgl. Hes. 40₁), also $572 + 150 = 722$; aber wo bleiben dann die 40 Strafjahre Judas?

überhaupt an bestimmte Zahlen — an die biblischen Zahlen halten. Man könnte annehmen, daß der Verfasser von der Wegführung unter Pekach (Reg II 15₂₉) ab gerechnet hätte; dann ergäbe sich folgende Berechnung:

von der Wegführung bis zu Hoseas Thronbesteigung	x	Jahre
Ahas (seit Hoseas Thronbesteigung Reg II 17 ₁)	4	„
Hiskia bis Zedekia	139 ¹ / ₂	„
		<u>x + 143¹/₂ Jahre</u>

Das ergäbe an die 150 Jahre. Rechnet man von der Zerstörung Samarias ab, so muß man die 9 Regierungsjahre Hoseas (Reg. II 17₁) abziehen, erhielte also $y + 134\frac{1}{2}$ Jahre. Die Zahl 150 ist jedenfalls eine runde Zahl, ebenso wie die 40 des jüdischen Exils, die als Dauer eines Menschenalters gelten. Die Meinung ist, daß — ähnlich wie zur Zeit der 40jährigen Wüstenwanderung — die sündige Generation erst sterben muß, damit die neue Generation das Heil erlangt. Wenn man mit dieser Berechnung des Exils auf 40 Jahre die 70 Jahre von Jer 25₁₂ 29₁₀ zu vergleichen pflegt, so übersieht man meistens, daß die 70 Jahre des Jeremia-buches gar nicht die Dauer des jüdischen Exils, sondern die der babylonischen Herrschaft über Syrien von 609 bis 539 ausdrücken wollen, also einfaches vaticinium post eventum sind.

Eine ganz andere Auffassung der Stelle 4₄₋₆ vertritt Herrmann neuerdings. Als ursprünglichen Text betrachtet er nur 4₄₋₅ (unter Streichung von הַשְׂמָאֵל in 4₄); dieser handle nicht von dem Nordreich, sondern von Juda = בֵּית יִשְׂרָאֵל. Die 390 Jahre der Schuldzeit Judas seien die Jahre von Salomos Regierungsanfang bis 586. Diese Schuld soll Hesekiel 390 Tage lang tragen, und damit sage Hesekiel eine 390 tägige Belagerung Jerusalems an. Diese Auffassung beruht ganz und gar auf der Glosse 4_{6b}, die allerdings nicht von 390 + 40, sondern nur von 390 Tagen redet, aber das ist, wie schon gesagt, wohl nur eine Oberflächlichkeit des Glosators. Die ganze Auffassung Herrmanns ist so unwahrscheinlich wie möglich. Salomos Regierungsanfang kann nicht als Anfang der Schuld Judas betrachtet werden; von da bis 586 rechnet das Königsbuch nicht 390, sondern 434¹/₂ Jahre. Ganz analogielos in der alten Prophetie wäre eine solche zahlenmäßige Voraussage, daß die Belagerung Jerusalems 390 Tage dauern solle. Sie wird aber eigentlich sinnlos, da die Dauer der Belagerung doch ganz

gleichgültig ist gegenüber dem von dem Propheten erwarteten furchtbaren Endergebnis. Die zahlenmäßige Berechnung in 4₄₋₆ hat ihren Sinn nur, wenn damit Dauer und Ende der Drangsalszeit bestimmt wird, und sie enthält somit ein Moment der Heilshoffnung; das kann also nur auf das Exil, nicht auf die Zeit der Belagerung gehen. Als Berechnung der Exilsdauer sind aber nur die Zahlen der LXX: 150+40 verständlich. Die Korrektur der 150 in 390 bei MT ließe sich vielleicht in der Weise Herrmanns erklären; denn die Zeit von der Reichstrennung bis zum Untergang der Stadt beträgt nach den Zahlen der jüdischen Könige im Königsbuche 394 $\frac{1}{2}$ Jahre.

An die symbolischen Handlungen ist in Form einer Gottesrede eine Deutung, und zwar insbesondere der letzten Handlung, angefügt 5₅₋₁₇. Die Deutung bezieht sich nicht auf die Exilsymbolik, sondern nur auf die Belagerungssymbolik, ist also älter als die exilssymbolischen Interpolationen. Der vorliegende Text ist äußerst weitschweifig, offenbar infolge zahlreicher Wucherungen. Eine genaue Herausschälung des ursprünglichen Textes ist kaum möglich¹⁾. Man darf den ursprünglichen Text wohl dem ersten Redaktor des Buches zuweisen. Seine Ausdrucksweise berührt sich leise mit dem Sprachgebrauch des Heiligkeitgesetzes, jedoch ohne eigentlich zu entlehnen²⁾. Zu beachten ist, wie לָרוּחַ 5₂ in

¹⁾ Schon das viermalige לָכֵן 5₇. 8. 10. 11 und die mehrfachen Wiederholungen zeigen, daß allerlei Interpolationen vorliegen. Diese verraten sich zum Teil schon formell dadurch, daß sie statt von Jerusalem als singularischem Femininum vielmehr von den Juden in der 3. und 2. Pers. Plur. reden (vgl. 5_{6b} 7 12_b β 13 16f.). 5₇ scheint das Urteil von 5_{6a} mildern zu wollen (streiche in 5₇ das letzte לָא, das unmöglich mit Herrmann, der „nicht einmal“ übersetzt, gehalten werden kann). 5₁₀, den auch Herrmann als Nachtrag ansieht, paßt nicht zur Drohung 5_{3f.}, weil der Vers nicht von einem Tun Jahwes, sondern der Jerusalemer redet; der Vers bringt eine groteske Steigerung von Lev 26₃₉ und ist am Schlusse Dublette zu 5_{12b} α. 5₁₁ setzt mit neuer Angabe der Schuld Jerusalems ein, benutzt Lev 20₃ und am Schlusse deuteronomische Phrasen. 5_{12b} β stammt aus Lev 26₃₃. 5₁₃ bringt vorzeitig die Schlußformel von 5₁₅. 5₁₆₋₁₇, die auch Herrmann als unechte Wucherung betrachtet, sind ohne Anschluß an das Vorhergehende, bringen Dubletten zu 5₁₂ und arbeiten mit dem Phrasenschatz von 4₁₆ 14_{12ff.} Lev 26₂₆. 22. 25. — Als ursprünglicher Text ließe sich dann etwa denken 5₅. 6a 8 9 12a b α 14 15 (in 5_{6a} streiche לְרִשְׁעָה, in 5₈ גַּם אֲנִי, in 5₁₄ לְחַרְפָּה בְּנֵימִין, in 5₁₅ אֲשֶׁר מְבִיחֹתֶיךָ (וְדִוֵּת בְּנֵימִין)).

²⁾ Vgl. לעֲנִי הַגּוֹיִם 5₈ Lev 26₄₅; נָתַן לְחֻרְבָּה 5₁₄ Lev 26₃₁.

5₁₂ gedeutet wird durch לְכָל־רֹחַ; der Redaktor denkt an die über die weite Welt zerstreute Diaspora. Seine Gottesrede ist natürlich nicht echte Weissagung, sondern literarische Rhetorik post eventum.

Es folgen zwei weitere Redeabschnitte, Kap. 6 und Kap. 7, beide von der Redaktion durch die stereotype Überschriftformel (וַיְהִי דְבַר יְהוָה אֵלַי) als selbständige Stücke gekennzeichnet. Beide haben mit dem echten Hesekiel nichts zu tun.

Kap. 6 ist rhetorische Prosa. Es handelt sich nicht mehr, wie bei Hesekiel, um die Weissagung der Belagerung und Eroberung Jerusalems, sondern um die Verwüstung des ganzen Landes. Der echte Hesekiel weissagt noch in Kap. 8—9 nicht einmal eine Zerstörung Jerusalems. Die Einleitung 6_{2-3bα} besteht aus üblichen Phrasen der Redaktion. Die Bedrohung der „Berge, Hügel, Rinnale und Täler“ des Landes Israel erhält später in Kap. 36 ihr Gegenstück in der Verheißung an dieselben, ist also offenbar ein mit der redaktionellen Anlage des Buches zusammenhängendes, mithin vom Redaktor verfaßtes Stück. Der Stil ist schlecht; denn die Anrede an die Genannten geht bald unbesehen in eine Anrede an die Menschen über. 6_{5a} ist nach LXX als Glosse zu streichen (vgl. Lev 26₃₀). 6₆₋₇ sind reine Wiederholungen, nur daß die Drohung gegen die Opferhöhen hier erweitert wird zu einer Drohung gegen die Städte, die „in allen euren Wohnsitzen“ zerstört werden sollen (schlechter Stil); die Verse werden schwerlich aus einer Parallelrezension stammen, sondern sind wohl mit Jahn und Herrmann (früher) als Glosse zu betrachten. In 6₈ stoßen sich וְהוֹרַרְתִּי (om. LXX) und בְּרוּיָה (vgl. 6₁₈); falls das erstere zu streichen wäre, ließe sich 6₈ mit der Glosse 6₆₋₇ verbinden und 6₉₋₁₀ an 6_{1-4. 5b} anschließen. 6₉₋₁₀ setzen die Zerstreuung ins Exil voraus. Der Sinn von 6₉₋₁₀ ist als Drohung, nicht als Verheißung gemeint, allerdings mit einem Blick auf die einstige Umkehr. Der Sprachgebrauch des Redaktors berührt sich gelegentlich mit dem des Heiligkeitgesetzes (zu 6_{3f}. vgl. Lev 26_{25. 30}), ohne daß doch sklavisch zitiert würde.

6₁₁ beginnt mit neuem Ansatz, scheinbar originell, in Wirklichkeit doch in lauter entlehnten Phrasen¹⁾. Von der Belagerung

¹⁾ Zu 6_{11a} vgl. 21₁₉; lies mit Herrmann הָאֵרֶץ statt אֶרֶץ vgl. 25₃ 26₂ 36₂. Zu „Schwert, Hunger, Pest“ vgl. die nächste Anmerkung. Zu 6_{13a} vgl. 6_{4. 5b}. Zu 6_{13bα} vgl. die bekannte deuteronomistische Wendung. Zu 6_{13bβ} vgl. Lev 26₃₁. Auch das Übrige besteht aus stereotypen Redewendungen unsers Buches.

ist hier nicht die Rede, wie Herrmann das נצור 6₁₂ unrichtig deutet; „Schwert, Hunger und Pest“ sind ganz stereotype Vorstellungen¹⁾. Die Grenzbestimmung „von der Steppe bis nach Ribla“²⁾ ist phantastisch, wie die Späteren es lieben. 6₁₁₋₁₄ wird wohl ein nachredaktioneller Zusatz sein.

Ein anderes Stilgepräge als Kap. 6 trägt Kap. 7. Ich habe mich früher durch Kraetzschmar und Bertholet zu einem unzutreffenden Urteil über dieses Kapitel verführen lassen; sie reden von lyrischem, ja dithyrambischem Schwunge dieses Kapitels. Nüchterner urteilte schon Smend. Dem ungeblendeten Auge stellt sich das Kapitel dar als eine bunte Zusammenstellung üblicher redaktioneller, besonders eschatologischer Phrasen und Gedanken und erinnert in dieser Hinsicht an die schlimmsten Stücke der pseudojeremianischen Heidenorakel. Die Einführung 7_{2a} bestimmt den Inhalt als eine Weissagung über die ארצת ישראל, eine sonst beim Redaktor des Buches beliebte Bezeichnung, und besonders gegen den Schluß hin wird deutlich, daß die Drohung Jerusalem und Juda gelten soll. Im Widerspruch dazu steht 7_{2b}, wo von den ארבע[ת] כנפות הארץ die Rede ist. Dieser Ausdruck steht ähnlich wie im Assyrischen nie von einem einzelnen Lande, sondern von der ganzen Erde (Jes 11₁₂ 24₁₆ Hi 37₃ 38₁₃ Apk Joh 7₁), versteht also die Drohung nicht als historische Drohung gegen Juda, sondern als Weissagung des Weltgerichtes. Die beiden als „Parallelen“ längst erkannten Abschnitte 7_{2b-4} und 7₅₋₉ sind also auch hier nicht Parallelrezensionen, sondern 7_{2b-4} ist ein umdeutender Zusatz von jüngerer Hand. — Auch abgesehen von 7_{2b-4} zeigt freilich das Kapitel vielfach eschatologische Farben und erinnert darin öfters an Jes 24. Wieweit auch das auf Glossierung beruht oder ob es sich nur durch die vielen vorhandenen Entlehnungen aus anderen Schriftstellern erklärt, ist infolge der schlechten Beschaffenheit des Textes schwer zu sagen. Im Ganzen unterscheidet sich das Kapitel in Ton und Ausdrucksweise von der sonstigen Art der ersten Redaktion des Buches, so daß ich es lieber als ein jüngerer Erzeugnis betrachten möchte; doch ist eine Entscheidung kaum zu treffen³⁾.

¹⁾ Vgl. 5_{2.12} 6₁₂ 14_{12ff.} u. o.

²⁾ Nach der Konjektur von J. D. Michaelis.

³⁾ Es genügt für den vorliegenden Zweck eine Angabe des Inhalts und eine

Notierung der zahlreichen Berührungen mit anderen Prophetentexten: Das Ende kommt (Am 8₂ vgl. Hab 2₃), siehe es kommt (Hes 21₁₂ 30₃ 33₃₃ 39₃ Jer 10₂₂), o Bewohner des Landes (Jes 24₁₇)! Nahe ist der Tag (Jes 13₆ Hes 30₃ Jo 1₁₅ 2₁ 4₁₄ Ob 1₁₅ Zph 1₇; הַיּוֹם und הָעֵת sind schon feste Termini vgl. Mal 3₁₉). Nun wird Jahwe in Bälde seinen Grimm ausschütten und Gericht halten 7₈₋₉ (lauter übliche Wendungen). Zeichen des nahen Endes sind der Übermut und die herrschende Tyrannei 7₁₀₋₁₁, die allgemeine Unzufriedenheit unter den Menschen (zu קוֹנָה und מוֹכֵר vgl. Jes 24₃), weil der „Zorn“ (terminologische Bezeichnung) über alles „Gepränge“ (הַכּוֹז ein sehr beliebtes Wort in unserm Buche) kommt (7_{13abc} ist Glosse) und ein jeder durch seine Schuld mutlos verzagen muß (Jer 31₁₀ vgl. Hes 18₁₈ 33₈ 24₂₃ Lev 26₂₉). Man bläst ins Horn (Jer 4₅ 6₁) und rüstet (beliebte eschatologische Vorstellung), aber man rückt nicht zum Kampfe aus 7₁₄; denn Schwert, Pest und Hunger (Hes 5_{2.12} 6₁₂ 14_{12ff.} u. o.) wüten draußen auf dem Felde und drinnen in der Stadt (Jer 14₁₈) und die auf die Berge Entronnenen jammern 7₁₅₋₁₈. Alle Hände werden schlaff und alle Kniee triefen von Wasser (d. h. Urin) (7₁₇ vgl. Hes 21₁₂ Jer 13₇); man gürtet sich in Trauerkleid (Hes 27₃₁), Entsetzen und Beschämung ist auf allen Gesichtern 7₁₈ (Hes 21₃ Jes 25₃ Jo 2₆). Silber und Gold wirft man als unrein weg (zur Sache vgl. Jes 30₃₂); sie nützen nichts am Zornestage 7_{19a} (om. LXX; Zitat aus Zph 1₁₈); sie gaben Anstoß zur Sünde, weil man Götzenbilder aus ihnen machte 7_{19b-20}. Nun gibt Jahwe Jerusalem den Fremden preis (Hes 11₉ vgl. 28_{7.10} 30₁₂ 31₁₂), den Bösesten der Erde — so heißen die Babylonier —, daß sie den Tempel, das „Kleinod“ Jahwes (vgl. Hes 24_{21.25} Dan), entweihen und plündern 7₂₁₋₂₂. Denn das Land ward „voll von Blutschuld, die Stadt voll von Gewalttat“ 7₂₃ (vgl. Hes 9₉). Nun wird ihre „stolze Pracht“ (Hes 24₂₁ 30_{6.18} 33₂₈ Lev 26₁₉) beseitigt, ihr Heiligtum entweiht 7₂₄. Sie suchen Heil und es ist nicht da 7₂₅ (Jer 4₁₀ u. a.). Verderben (Jer 47₁₁) kommt über Verderben, Gerücht (Hes 21₁₂) über Gerücht 7_{26a} (vgl. auch Jer 4₃₀). Alle sind ratlos, Prophet und Priester (wörtlich wie Jer 18₁₈), Älteste, König und Volk 7_{26b-27a}. Zuletzt die übliche Wendung: nach ihrem Wandel wird Jahwe ihnen tun und nach ihren Rechten sie richten, daß sie erkennen, daß er Jahwe ist.

Eine Bemerkung erfordert noch 7_{27a}, wo מֶלֶךְ und נָשִׂיא im MT nebeneinander stehen. Bekanntlich wird נָשִׂיא im Hesekieltexte gebraucht teils zur Bezeichnung des weltlichen Oberhauptes der künftigen jüdischen Gemeinde, teils auch als Ersatz des Königstitels, und zwar sowohl bei heidnischen als auch bei jüdischen Königen; im letzteren Fall ist der Sprachgebrauch wohl theokratisch motiviert. Indessen ist מֶלֶךְ samt seinen Derivaten im MT nicht konsequent ausgemerzt, vgl. außer 7_{27a} auch 16₁₃ (om. LXX), 17_{12-14.16} 37_{22.24} (LXX נָשִׂיא), 43_{7.9} (LXX נְשִׂיאֵיהֶם). LXX hat versucht, מֶלֶךְ noch konsequenter zu beseitigen, was im Gegensatz zur herrschenden Textkritik nicht zu Gunsten der LXX spricht. Auch in 7_{27a} fehlt in LXX das Sätzchen, das vom König redet; offenbar liegt auch hier absichtliche Streichung vor. Ich halte beide Sätze, den vom מֶלֶךְ und vom נָשִׂיא, in 7₂₇ für ursprünglich; 7_{27a} ist ebenso wie 27_{26b} dreigliedrig; der Text unterscheidet also מֶלֶךְ und נָשִׂיא, letzteres hier etwa als Stammes- oder Geschlechtshäuptling neben dem Könige.

2. Kap. 8—13.

Kap. 8—11 berichten über eine neue Vision Hesekiels. Auch dieser Bericht hat zahlreiche Zutaten von jüngeren Händen erhalten. Der alte Bestand der Vision ist in Kap. 8—9 und in den Schlußversen von Kap. 11 enthalten, aber auch dieser Grundbestand ist bereits nicht unerheblich überarbeitet¹⁾. Vor allem

¹⁾ In 8₁ hat LXX das richtige Monatsdatum bewahrt; MT datiert die Vision um einen Monat später, um für 430 + 7 Tage (vgl. 3₁₆ 4_{5f.}) Raum zu gewinnen. וְהָפֵל 8₁ MT ist singulär (wenn man nicht Ex 9₃ הָיָה = „fallend“ vergleichen will), aber gerade darum beizubehalten statt des dem Redaktor geläufigen Verbs הָיָה (1₈ 3₂₂ 33₂₂ 37₁ 40₁). Das Nebeneinander der zwei Vergleiche in 8_{2b} zeigt, daß der Vers glossiert ist, nämlich durch die aus 1₂₇ stammenden Worte: כְּמִרְאָה אִשׁ מִ[מִּרְאָה] מִתְּנִי וּלְמִטָּה וּמִמִּתְנִי וּלְמִעֵלָה בעֵינֵי הַחֹשְׁמָלָה] scheint die aramäische Emphaticus-Endung ā zu haben. Ob כְּמִרְאָה וְהָיָה dann noch zu halten ist, läßt sich nicht beantworten. Lies demnach 8₂: וְאִרְאָה וְהָיָה דְמוּת אִשׁ. In 8₃ ist תְּבִנִית wohl dogmatische Milderung, ebenso die Einfügung von רוּחַ bzw. des ganzen Sätzchens וְתִשָּׂא רוּחַ בֶּן הָאָרֶץ וּבֶן הַשָּׁמַיִם; nach רוּחַ ist dann das Geschlecht der Verba korrigiert. 8₃ במִּרְאֹת אֱלֹהִים ist (wie in 1₁ 40₂ 43₃ Glosse; ebenso der ganze Schluß von 8₃ von הַפְּנִימִית ab (s. u.), der 8₅ vorwegnimmt (Bertholet) und den הקִנְיָה סִמֵּל falsch (gegen 8₅) lokalisiert; vorher ist dann mit LXX הִשְׁעָר zu lesen. Zusatz ist ferner 8₄ (ebenso später 9_{3a}), wo die Herrlichkeit Jahwes (vgl. 1₂₈ 3_{12.23}) im Tempel befindlich gedacht ist; denn der Mann, der Hesekiel nach Jerusalem trägt, ist kein anderer als Jahwe selber, und Hesekiel denkt sich Jahwe überhaupt nicht mehr im Tempel (vgl. 1₄ 8₁₂). In 8₅ lese ich mit Bertholet לַשְּׁעָר מִזִּבְחַהּ und streiche הָיָה und בָּבָא als Ausgleich mit dem falschen Zusatze 8₃ (Cornill). In 8₆ verrät sich die Glossierung durch בֵּית יִשְׂרָאֵל, was zu יְהוּדָה 8_{1.17} in Widerspruch steht; man streiche das ungrammatische אֲשֶׁר בֵּית יִשְׂרָאֵל. Hinter גְּדִלוֹת lese ich nach 8₁₅ מֵאֵלָה.

Mit Cornill und Jahn ist ferner 8_{7b} (om. LXX) und 8₈ zu streichen (die bloße Streichung von 8_{7b} und des doppelten בָּקִיר in 8₈, wie sie Herrmann vorschlägt, macht die Sache nicht besser): daß sich Hesekiel mit der Hand ein Loch durch die Wand gräbt und dann hindurchspaziert, ist selbst für eine Vision gar zu wunderlich; der Glossator schloß aus 8_{10.12}, daß das Folgende in einem Geheimzimmer vor sich gehe; aber der beschriebene Götzendienst ist sonst durchweg ein öffentlicher, und das Geheimzimmer würde auch zu klein sein für die ansehnliche Zahl von siebenzig räuchernden Männern; außerdem scheint 8₁₂ von mehreren Gemächern zu reden. In 8₁₀ verrät sich Bearbeiterhand wieder durch יִשְׂרָאֵל; בית ישראל und שָׁקַץ יִשְׂרָאֵל 8₁₁ zu entfernen. Ferner ist aber auch die Erwähnung des Jaazanja Glosse, da sie den grammatischen Zusammenhang zerreißt. Dieser Jaazanja stammt gewiß aus 11₁, obwohl sein Vatersname hier ein anderer ist als dort; vermutlich ist der Vatersname in 11₁

sind auch die topographischen Angaben des Abschnitts von einer späteren Hand überarbeitet und dadurch völlig verwirrt

nachträglich von einem Abschreiber geändert worden, welchem klar wurde, daß der Jaazanja von 8₁₁ in 11₁ ja eigentlich tot sein mußte (Jahn). Herrmanns Vorschlag, daß 'Azzur der Vater, Schafan der Ahnherr (Großvater) sei, ist echte Harmonistik. Am Ende von 8₁₀ streiche mit LXX סכר. In 8₁₁ streiche mit LXX עני. In 8₁₂ ist wiederum בית ישראל zu streichen und etwa durch מה הם (vgl. 8₆) zu ersetzen; außerdem ist wieder die Betonung der Heimlichkeit בחשך (om. LXX) zu streichen. Ferner lies statt חדר 8₁₂ חדר, falls nicht auch משרתו verderbt ist, und streiche אורנו (om. 9₉ und LXX). In 8₁₃ lies מאשר statt אשר; in 8₁₄ נשים statt הנשים.

In 8₁₆ wird וחמשה (om. LXX) Zusatz nach 11₁ sein, da der Ausdruck כעשרים auf eine runde Zahl hinweist; streiche ferner mit LXX das zweite קדמה 8₁₆. In 8₁₇ paßt das Sätzchen כי מלאו את הארץ חמם nicht in den Zusammenhang, und außerdem wird wohl die deuteronomistische Wendung וישובי להכעיסני (om. LXX) zu streichen sein. Am Schluß von 8₁₇ ist אפם Milderung (Tiqqūn soferim) für אפי. 8_{18a} erweckt Zweifel als stereotype redaktionelle und deuteronomistische Wendung. 8_{18b} (om. LXX) ist aus 9₁ entstanden.

In 9_{1a} ist העיר פקדות wohl als konkret zu fassen (vgl. assyr. pikittu) und dann das Verbum vorher als imperativus zu sprechen. 9_{1b} ist als Variante zu den fast gleichen Worten in 9₂ zu streichen. 9_{3a} ist Glosse wie 8₄. In 9₄ streiche יהוה (om. LXX) und בתוך ירושלם als erklärende Glosse; [ו]הנאנקים 9₄ ist Variante zu הנאנחים. 9_{5b} ist als deuteronomistische Wendung verdächtig. Auch 9_{5aa} ist vielleicht Glosse, da sonst nur von den Männern die Rede ist; ferner auch הוקנים 9₆, da die Ältesten auch in Kap. 8 nur interpoliert sind. Sonderbar ist 9_{7a}, der Befehl Jahwes, das Haus zu verunreinigen und die Höfe mit Erschlagenen zu füllen; der alte Tempel hatte nur einen Hof; die Korrektur הרוצות (LXX nach 11₆) empfiehlt sich neben הבית nicht. Der Befehl den Tempel zu verunreinigen, kommt zu spät. Von einer Verunreinigung des Tempels erwartet man in dieser Vision überhaupt nichts, sondern Stadt und Tempel sollen im Gegenteil durch die Tötung der Götzendiener gesäubert werden. Der Vers ist vielleicht zugesetzt, um die Verunreinigung des Tempels durch Leichen mit einem ausdrücklichen Befehle Jahwes zu rechtfertigen: 9_{7b} ist verderbt; vielleicht lautete der Text ursprünglich: ויאמר אליהם צאו ויצאו ויכו בעיר. Auch 9₈₋₁₀ halte ich für Zusatz: die Fürbitte Hesekiels, die übrigens an Am 7₁ ff. erinnert, kommt zu spät; der Schmerz über den Untergang der Jerusalemer ist nicht hesekielische Art; gegen Hesekiel spricht der Ausdruck [כל] שארית ישראל vgl. 11₁₃, und vollends unmöglich ist hier das Nebeneinander von Israel und Juda, „und Juda“ zu streichen (Kraetzschmar, Herrmann) ist willkürlich; außerdem besteht der Abschnitt aus lauter entlehnten oder üblichen Wendungen: ואפלה על-פני 1₃₈ 3₂₃; יהוה [אדני] 4₁₄ 11₁₃ 21₅; במאד מאד 16₁₃ (37₁₀); מלאה usw. 7₂₃ vgl. 22₂ 24₆ 9 und 8₁₇; כי אמרו usw. 8₁₂; לא תחום עיני usw. oft. 11₂₁ 22₃₁.

worden ¹⁾). Der Schluß des ursprünglichen hesekielischen Visions-

¹⁾ Diese topographischen Angaben finden sich in 8₃. 7. 14. 16 9₂. Zum Verständnis meiner folgenden Ausführungen verweise ich auf die Pläne des salomonischen Tempels bei Nowack (Lehrbuch der Hebräischen Archäologie 1894, I. Bd. Fig. 35) und Benzing (Hebräische Archäologie, 2. Aufl. 1907 Abb. 118).

In 8₁₆ steht Hesekiel nach dem vorliegenden Texte im „inneren Hofe des Hauses Jahwes“. Nun hatte zwar der Tempel Serubbabels zwei Höfe, derjenige Salomos aber nur einen einzigen, der von dem allgemeinen Hof der königlichen Burg eingeschlossen war. Da aber Hesekiel hier den vorexilischen Tempel Salomos beschreibt, so muß הפנימית 8₁₆ nachexilischer Zusatz sein. Im selben Verse wird ja auch nicht zwischen einem äußeren und einem inneren Tore unterschieden, sondern einfach von „dem Eingang des Tores des Hauses Jahwes, das nach Norden geht“ gesprochen. Dann muß, im Unterschiede von חצר בית יהוה 8₁₆, „der Eingang des Hofes“ (החצר) 8₇ der Eingang zum allgemeinen Burghofe sein. Wie in 8₁₆, ist nun auch das הפנימית 8₃ offenbar zugesetzt; es bliebe dann in 8₃ פתח השער הפונה צפונה. Mit diesem Tore 8₃ kann aber nach der ganzen von Hesekiel innegehaltenen Reihenfolge nicht ein Tor der eigentlichen Tempelhofmauer gemeint sein, sondern nur ein Tor in der allgemeinen Umfassungsmauer der Burg. Nun wird jedoch 9₂ von „dem oberen Tore, das nach Norden geht“ gesprochen; dieser Ausdruck muß befremden, wenn hier dasselbe Tor wie 8₃ gemeint wäre. „Das obere Tor“ ist jedenfalls das II Reg 15₃₅ genannte, welches Jer 20₂ „das obere Benjamintor“ am Tempel Jahwes heißt, und es ist ohne Zweifel das Nordtor der großen Umfassungsmauer der Burg. Von dort gelangte man nach Hes 9₂ zum bronzenen Altar, d. h. dem alten salomonischen Altar, den König Ahas an die Nordseite des neuen Altars rücken ließ (II Reg 16₁₄). Dann kann aber das 8₃ gemeinte Tor nicht im Norden liegen, und man muß deshalb auch הפונה צפונה 8₃ als falschen Zusatz streichen. Ebenso streiche ich dann auch die entsprechende Näherbestimmung des oberen Tores in 9₂. Wenn also der Prophet in 8₃ אל-פתח השער versetzt wird, so ist damit offenbar der durch die Umfassungsmauer des gesamten Burgkomplexes direkt auf den Tempel zuführende Osteingang gemeint; denn der Südeingang zum eigentlichen Tempelhofe kann nicht gemeint sein, da dieser der Zugang vom königlichen Palaste aus war.

Es ergibt sich also, daß die Ortsangaben in Kap. 8—9 von einem nachexilischen Bearbeiter, der das Bild des zweiten Tempels und die Beschreibung von Kap. 40ff. vor Augen hatte, gründlich verwirrt worden sind. Dieser Bearbeiter ist jünger als der Verfasser von 11–21, welcher noch nicht zwischen inneren und äußeren Toren unterscheidet. Der Weg, den Hesekiel in der Vision geht, ist nun ganz klar und einfach. Jahwe trägt ihn nach Jerusalem an „den Eingang des Tores“, d. h. an den Eingang des östlichen Haupttores des gesamten Hofburgkomplexes (8₃); dieses lag tiefer als das später von Jotam gebaute (II Reg 15₃₅) „neue Tor“ (Jer 26₁₀ 36₁₀), welches 9₂ Jer 20₂ das obere (Benjamin-) Tor heißt. Durch jenes östliche Haupttor, das man sich als monumentalen Torbau denken darf, tritt Hesekiel hinein in den „Eingang des Hofes“ der Hofburg (8₇); von da geht er „zum Eingang des Tores des Hauses Jahwes“ (8₁₄) und von

berichtes liegt offenbar in 11²⁴⁻²⁵ vor. Diese Verse erinnern an 3¹⁴⁻¹⁵ ¹⁾).

Der Text der Vision würde in seiner ursprünglichen hesekielischen Gestalt so gelaute haben:

¹ Und es geschah im 6. Jahre im 5. [Monate] am 5. des Monats, während ich in meinem Hause saß und die Ältesten Judas vor mir saßen, da fiel auf mich daselbst die Hand Jahwes. ² Und ich sah, und siehe da war die Gestalt eines Mannes wie die Erscheinung strahlendes Glanzes. ³ Und er streckte eine Hand aus und faßte mich an der Locke meines Hauptes und brachte mich nach Jerusalem an den Eingang des Tores.

⁵ Und er sprach zu mir: „Mensch, hebe deine Augen auf in nördlicher Richtung!“ Da hub ich meine Augen auf in nördlicher Richtung, und siehe nördlich vom Tore stand der Altar des Eiferbildes. ⁶ Und er sprach zu mir: „Mensch, siehst du, was sie treiben? Große Greuel treiben sie hier, indem sie sich fernhalten von meinem Heiligtum. Aber du sollst noch weitere Greuel sehen, größer als diese.“

⁷ Und er brachte mich zum Eingang des Hofes ⁹ und sprach zu mir: „Tritt ein und siehe die Greuel, die sie hier treiben!“ ¹⁰ Da trat ich ein und sah, und siehe da war jegliche Gestalt von Würmern und Getier ringsum an die Wand gezeichnet, ¹¹ und siebzig Männer standen vor denselben, und ein jeder hatte sein Weihrauchfaß in der Hand, und der Duft des Weihrauchs stieg empor. ¹² Und er sprach zu mir: „Siehst du, Mensch, was sie treiben, ein jeder in seiner Bilderkammer? wie sie sprechen: Jahwe sieht es nicht, Jahwe hat das Land verlassen!“ ¹³ Und er sprach zu mir: „Du wirst noch weitere Greuel sehen, größer als was jene treiben.“

¹⁴ Und er brachte mich zum Eingang des Tores des Hauses Jahwes, und siehe daselbst saßen Frauen, die den Tammuz be-

da in „den Hof des Hauses Jahwes“ (8₁₆). Er geht also von Osten aus immer geradeaus in westlicher Richtung auf den היכל zu. Die in 9₂ genannten sieben Männer dagegen kommen, ebenso wie Jahwe 1₄, von Norden her, „aus der Richtung der oberen Tores“.

¹⁾ Auch hier ist, wie 3_{12.14}, das Sätzchen über das Getragenwerden vom Geiste zugesetzt und demnach ויבאני zu lesen; außerdem ist ברוח אלרים zu streichen.

weinten. ¹⁵Und er sprach zu mir: „Siehst du es, Mensch? Aber du sollst noch weitere Greuel sehen, größer als diese.“

¹⁶Und er brachte mich in den Hof des Hauses Jahwes, und siehe da waren am Eingang des Tempels Jahwes zwischen Vorhalle und Altar an die zwanzig Männer, mit dem Rücken gegen den Tempel Jahwes und mit dem Gesicht gen Osten gewendet, und sie fielen vor der Sonne nieder. ¹⁷Und er sprach zu mir: Siehst du's, Mensch? Ist's dem Hause Juda noch zu wenig, die Greuel zu tun, die sie hier tun? Siehe da strecken sie mir sogar das männliche Glied entgegen!“

¹Und er rief vor meinen Ohren mit lauter Stimme: „Nahet euch, ihr Aufseher der Stadt!“ ²Und siehe sechs Männer kamen aus der Richtung des oberen Tores, und ein jeder hatte seine Mordwaffe in seiner Hand. Und ein Mann war bei ihnen, der war in Linnen gekleidet und trug ein Dintenfaß an seinen Hüften. Und sie traten ein und stellten sich neben den bronzenen Altar. ³Da rief er dem Manne, der in Linnen gekleidet war und ein Dintenfaß an seinen Hüften trug, zu ⁴und sprach zu ihm: „Geh mitten durch die Stadt und zeichne ein Zeichen auf die Stirnen derjenigen Männer, die über die Greuel klagen, die in ihrer Mitte getrieben werden!“ ⁵Zu jenen aber sprach er vor meinen Ohren: „Gehet durch die Stadt hinter ihm her und schlaget nieder! ⁶Aber keinem, an dem das Zeichen ist, dürft ihr nahekomen! Und bei meinem Heiligtume sollt ihr anfangen!“ Da fingen sie an mit denjenigen Männern, die vor dem Hause waren. ⁷Und er sprach zu ihnen: „Gehet hinaus!“ Da gingen sie hinaus und schlugen in der Stadt nieder. ¹¹Und siehe der Mann, der in Linnen gekleidet war, der das Dintenfaß an den Hüften trug, erstattete Bericht, indem er sprach: „Ich habe getan, was du mir befohlen hast.“

²⁴Und er brachte mich nach Chaldäa zur Gola im Gesichte, und es entschwand mir das Gesicht, das ich geschaut hatte. ²⁵Und ich redete zur Gola alle die Worte, die er mich hatte schauen lassen.

Der Mann, der dem Hesekiel erscheint und ihn in der Vision nach Jerusalem entrückt, ist Jahwe selber. Das beweisen מַקְרִי 8₆, אֶפֶי 8₁₇ (s. o.) und der Umstand, daß er den sieben Schergen Befehle erteilt (9_{1a} 3b 4 5 7 11). Auch die älteren Glossatoren haben es nicht anders verstanden (vgl. 8₂ und 9₈₋₁₀).

Der Götzendienst, den Hesekiel in Jerusalem sieht, ist selbstverständlich nicht der der vorjosianischen Zeit, sondern Götzendienst unter Zedekia im Jahre 592. Auch Jer 44¹⁷⁻¹⁹ bezeugt ja ähnlichen Götzendienst im damaligen Jerusalem. Im Einzelnen sieht Hesekiel zuerst einen Altar des סמל הקנאה, was in II Chr 33^{7. 15} als Astartebild verstanden wird. Herrmann deutet קנאה nach Cant 8₆ als „Liebesleidenschaft“; aber diesen Sinn hat קנאה an sich wohl kaum, sondern nur an jener Stelle im Parallelismus mit אהבה. Ein Standbild der Liebesgöttin wird man schwerlich als „das Standbild der Leidenschaft“ bezeichnet haben; auch könnte man wohl von einer Göttin der Liebesleidenschaft reden, aber nicht von einem Standbild der Liebesleidenschaft. Es muß wohl bei der alten Deutung bleiben: „das den Eifer Jahwes erregende Standbild“. Dieses befand sich, vom Standort vor dem großen Osttor der Tempelburg aus, in nördlicher Richtung, also außerhalb des Komplexes der Tempelburg, in der Stadt. Darauf deutet auch der Satz, daß sie „sich fernhalten von meinem Heiligtume“ (8₆). Sodann erblickt Hesekiel im Hofe der Tempelburg — wie es scheint, in einzelnen Gemächern — an die Wände gezeichnete Darstellungen von Schlangen- und Vierfüßlergestalten, vor denen siebzig Männer Weihrauch räuchern; man pflegt hier — ich weiß nicht, mit welchem Rechte — an ägyptische Kulte zu denken. Am Eingang des Tores zum Hause Jahwes gewahrt Hesekiel sodann Frauen, die den babylonisch-syrischen Tammuz beweinen (vgl. dazu Jer 44¹⁷⁻¹⁹), und im Hofe des Hauses Jahwes selbst, unmittelbar am Tempeleingang zwischen dessen Vorhalle und dem großen Opferaltar schaut er ungefähr zwanzig Männer, welche nach Osten gewendet die Sonne anbeten. Man erinnert sich, daß auch in II Reg 23¹¹ der Wagen und die Rosse des Sonnengottes am Tempeleingange erwähnt werden. Das Widerwärtigste aber von allem ist der Phalluskult, den man vor dem Tempel treibt (zu זמורה vgl. 23₁₀ und Graetz, Monatsschrift f. Gesch. und Wissenschaft des Judentums 25 S. 507 ff.). Herrmanns Einwand gegen die Deutung von זמורה als Phallus beruht darauf, daß er „das Ausstrecken der זמורה“ als eine Zeremonie der in 8₁₆ beschriebenen Sonnenverehrung auffaßt; dann würde sich allerdings das פנידם קרמה 8₁₆ und das אל-אפי 8₁₇ widersprechen. Aber ich glaube, daß man das „Ausstrecken der זמורה“ 8₁₇ nicht

mit dem Sonnendienst 8₁₆ zusammenbringen darf, sondern als einen selbständigen Fall heidnischer Kultbräuche ansehen muß. Der Phallusdienst ist die allerärgste Verhöhnung Jahwes.

Während die Götzendiener von den sechs Würgengeln getötet werden, entgehen die Getreuen Jahwes, vom Schreiber an der Stirn gezeichnet, dem Gerichte. Das beweist, daß Hesekiel im Jahre 592 den völligen Untergang Jerusalems noch nicht erwartet hat — übrigens zugleich ein Beweis für die Echtheit dieser Vision. Er denkt nur an eine Vernichtung der Götzendiener, setzt aber als selbstverständlich voraus, daß Jerusalem und das Heiligtum Jahwes unangetastet bleiben werden. Daraus folgt dann, daß Kap. 10, wo von der Einäscherung der Stadt die Rede ist, nicht von Hesekiel stammt.

Literarisch älter indes, als Kap. 10, ist 11₁₋₂₁. Aber auch dieses Stück kann nicht hesekielisch sein. An Kap. 8—9 schließt es nicht an; denn es setzt im Widerspruch zu Kap. 9 voraus, daß Gottlose dem Blutbade entronnen sind, und außerdem paßt das neue Eintreten der Ekstase 11₅ nicht in den Rahmen der Vision ¹⁾.

Hesekiel sieht am östlichen Tore des Hauses Jahwes ²⁾ fünf- undzwanzig Männer, unter ihnen die Obersten Jaazanja ³⁾ und Pelatja; er sieht sie am Eingang des Tores, dem Orte der Gerichtssitzung. Man sollte nach der bestimmten Ortsangabe erwarten, daß sie etwas täten, aber sie beraten und planen nur. Ihr unheilvoller, böser Plan betrifft „diese Stadt“; man wird an Gewalttat und Bedrückung denken dürfen ⁴⁾. Sie haben sich den Ernst des über Jerusalem ergangenen Gottesgerichtes nicht zu Herzen genommen, sondern sind trotzig und übermütig und fühlen

¹⁾ In 11₁ ist, wie in 8₃, die רחל wiederum eingetragen; daß sie hier sekundär ist, beweist 11₂, wo das redende Subjekt (Jahwe) nicht genannt ist, weil es ursprünglich Subjekt des vorhergehenden Satzes war, und 11₅, wo der Geist erst auf den Propheten „fällt“.

²⁾ הפונה קרימה 11₁ ist Glosse (wie 8₃ vgl. 9₂). Eine Unterscheidung von innerem und äußerem Osttor wird hier nicht gemacht.

³⁾ Zu Jaazanja s. o. zu 8₁₁.

⁴⁾ Vgl. 11_{6f.}: sie haben die Stadt und ihre Gassen mit Erschlagenen (חלל) gefüllt; das kann doch nicht gut bedeuten, daß sie daran schuld sind, daß die Babylonier das getan haben (gegen Herrmann), sondern muß schon auf Justizmorde und dergl. gehen.

sich in der Stadt sicher geborgen¹⁾. Jerusalem ist, wie sie sich ausdrücken, der Topf und sie das Fleisch, d. h. der wertvolle Inhalt, für den der Topf da ist und der im Topfe gut aufgehoben ist. Das Bild ist schwerlich einem volkstümlichen Sprichwort entnommen, sondern stammt aus Kap. 24, zeigt also, daß der Verfasser ein Nachahmer Hesekiels ist. Der Prophet wird nun beauftragt, gegen jene Männer zu weissagen, und da der Verfasser ein sehr merkwürdiges Wunder zu berichten hat, läßt er ausdrücklich den Geist Jahwes auf den Propheten fallen²⁾; das paßt aber nicht in den visionären Rahmen der Kap. 8—11 und beweist also deutlich, daß 11, ff. ein sekundäres Element in diesem Zusammenhang ist. Der Prophet kehrt den Sinn des Bildes von Topf und Fleisch um: nicht die gewalttätigen Obersten, sondern die von ihnen Erschlagenen sind das Fleisch im Topfe; sie selber aber sollen aus dem Topfe hinausgetan werden!³⁾ Das ist nach Stil und Logik ungeschickt. Und dann die Deutung: das Schwert, das sie fürchten, wird Jahwe über sie bringen, sie aus der Stadt hinausführen, in die Gewalt fremder Eroberer (זרים) geben und Gericht an ihnen vollstrecken; durch's Schwert werden sie fallen, an der Grenze Israels wird Jahwe sie richten, und sie werden erkennen, daß er Jahwe ist⁴⁾. Das Gericht an der Grenze Israels spielt offenbar auf die Exekution in Ribla (II Reg 25a. 7. 21) an.

Nun geschieht das Wunder: eine magische Wirkung des prophetischen Wortes, die Hesekiel durch Clairvoyance sogar wahrnehmen kann. Die Erzählung ist also Legende, und noch dazu eine schlecht erfundene; denn statt mit dieser prompten Erfüllung seiner Weissagung zufrieden zu sein, fällt der Prophet

¹⁾ 11a: **לֹא בִקְרוֹב בְּנוֹת בָּתִּים** ist verderbt und unverständlich, soll aber wohl irgendwie ein Ausdruck der Sicherheit sein und einen Plan der betreffenden ausdrücken (so auch Herrmann), also etwa **בָּתִּים נִבְנָה בִּקְרוֹב** oder ähnlich.

²⁾ **נָפַל** singular, nur noch 81 von der Hand Jahwes.

³⁾ I. **אֵצֶיט** 11.

⁴⁾ 11_{10a} ist wieder sehr ungeschickt: **בְּחֶרֶב תִּפְּלוּ** ist logisch unmöglich vor dem Folgenden, und ist vielleicht Glosse. Vielleicht ist die Weissagung vom Gericht „an der Grenze Israels“ nur erklärende Glosse zu 11_{9b}. — 11₁₁₋₁₂ (om. LXX B) ist gleichfalls Zusatz; denn nach 11_{11a} sollen die Angeredeten selber „zu Fleisch werden“ (Herrmann hilft sich dadurch, daß er die vorhergehende Negation auch zu **תִּהְיוּ** ergänzt) — also eine völlige Verdrehung des Bildes —, und 11_{11b-12} stammt wörtlich aus 11₁₀ und 57.

laut schreiend nieder und klagt fürbittend über die Vernichtung des Restes Israels! Es ist undenkbar, daß Hesekiel solche Phantasien seiner Umgebung in Babylonien vorgetragen habe; und selbst angenommen — wie man meist vermutet —, er hätte nachträglich von dem zeitlichen Zusammentreffen seiner Drohung und des Todes Pelatjas erfahren, so wäre doch die vorliegende Darstellung ein unleugbarer Betrug. Die Erzählung ist also eine legendenhafte Anekdote von der Wundermacht der hesekielischen Weissagung, die erst nach dem Tode des Propheten entstanden sein kann. Die bestimmten Namen, die die Legende nennt, könnten dafür sprechen, daß eine gewisse Überlieferung zugrunde liege. Die Legende scheint in 11₃ vorauszusetzen, daß die Häuser der Stadt schon 597 zerstört worden sind. Im Ausdruck berührt sich der Abschnitt mit allerlei andern sekundären Elementen des Buches¹⁾; Bertholet findet „etwas Seniles“ im Stil dieses Abschnittes.

Der Standpunkt des Verfassers ist der der Gola, der gegen die palästinische Landesbevölkerung polemisiert. Dieser Standpunkt wird im Folgenden vollends deutlich. Man darf 11₁₄₋₂₁ nicht von 11₁₋₉. 10aßb. 13 abtrennen; denn der Seufzer des Propheten 11₁₃ bedarf der göttlichen Antwort. Diese besagt, daß eine **שארית ישראל** bleiben soll, nämlich die fromme Gola²⁾. Die Jerusalemer wähnen, daß die Gola fern sei³⁾ von Jahwe — ein Widerspruch gegen 8₁₂ —, und betrachten sich als die Eigentümer des Landes (11₁₅); aber Jahwe will die in der Welt Zerstreuten, denen er in der Unreinheit des exilischen Lebens „wenig zum Heiligtum“ ward (11₁₆ — entsetzlich geschraubt!), sammeln und ihnen die **ארמת ישראל** geben; sie werden dahin zurückkehren, die Götzen beseitigen und mit erneuertem Herzen und Geist ein gesetzliches Leben führen (11₁₇₋₂₀); die Götzendiener dagegen⁴⁾ bekommen den Lohn ihres schlimmen Wandels (11₂₁). Die Sprache auch dieses zweiten Teiles hält sich ganz in der Terminologie der redaktionellen Partien⁵⁾.

¹⁾ Vgl. **הנבא** 11₄; **חרב אביא עליכם** 11₈; **זרים** 11₉; **עשה שפטים** 11₉; und besonders 11₁₃.

²⁾ Lies **אחך אנשי גלותך** und streiche **כלה ישראל**.

³⁾ Sprich **רחוקי שק**. ⁴⁾ Lies vielleicht **ואלה אחרי שק**.

⁵⁾ Zu 11₁₅ vgl. 33₂₄; 11₁₆₋₁₇ gewöhnliche Formeln; zu 11₁₉₋₂₀ vgl. 36₂₆₋₂₈.

Die noch übrigen Stücke 10₁₋₂₂ und 11₂₂₋₂₃, welche wie 8₄ 9_{3a} die „Herrlichkeit Jahwes“ einführen, sind offenbar jünger als das bisher Besprochene. Ihre genauere Analyse ist besonders schwierig. Der Kern von Kap. 10 steckt augenscheinlich in 10_{2.7}. Diese Verse knüpfen an 9₁₁ an. Sie setzen die Beschreibung des Thronwagens 1_{5-27.28aβ} voraus¹⁾; aber die Terminologie ist z. T. anders als dort²⁾. Der stark glossierte Text mag ursprünglich gelautet haben: וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי-אִשׁ לְבַשׂ הַכְּדִים בֹּא אֶל־בִּינֹת לְגִלְגַּל וּמִלֵּא חַפְנִיךָ. גַּח־לִי־אֵשׁ חֹרֶק עַל־הָעִיר וַיָּבֵא לְעֵינַי וַיִּשְׁלַח אֶת־יָדוֹ אֶל־הָאֵשׁ וַיִּקַּח וַיִּצָּא. Hier soll also Jerusalem eingäschert werden, und zwar durch den Linnengekleideten — beides in Widerspruch zu Kap. 9. Der Verfasser wollte also im Hinblick auf die Katastrophe von 586 eine Ergänzung zu Kap. 9 geben. Die Ausführung der Handlung wird nicht beschrieben, aber das ist häufig in prophetischen Visionen der Fall, und eine Lücke hinter 10₇ (Kraetzschmar, Herrmann) deshalb vielleicht gar nicht anzunehmen. Warum sollte auch ein Späterer die Verbrennung der Stadt gestrichen haben?

Jüngere Hände haben diesen kurzen Text immer weiter ausgesponnen. Man fügte die Keruben ein, die man in den Tieren von 1_{5-27.28aβ} vermutete, und beschrieb in 10_{3.5-6} den Standort des Kerubengeführtes südlich vom Tempel, während die Wolke den inneren Hof erfüllte und der Flügelschlag der Keruben bis in den äußeren Hof vernehmbar war. Der Ergänzter nahm also wohl an, daß Hesekiel jetzt im äußeren Hofe stand. 10₆ greift den Faden von 10₂ wieder auf.

Eine dritte Hand hat 10₄ interpoliert. Dieser Interpolator fand es unpassend, daß die Herrlichkeit Jahwes sich während des Vorgangs 10₇ auf dem Thronwagen befunden haben sollte; er ließ sie unterdessen absteigen und auf die Tempelschwelle treten, und nachher 10_{18.19a} von dort wieder auf den Thronwagen steigen, um dann in die Luft zu fahren. Derselben Hand möchte ich 11₂₃ zuweisen, wo die Herrlichkeit Jahwes die Stadt verläßt (eine Ausführung von 8₁₂ 9₉) und auf den Ölberg tritt. Das Gegenstück hierzu ist später die Rückkehr in den Tempel durch das Osttor 43₁ ff.

¹⁾ Vgl. die Feuerkohlen 1₁₃.

²⁾ Vgl. z. B. גִּלְגַּל.

Ein weiterer Interpolator fühlte sich bewogen, vor den Reden Jahwes jedesmal die Anwesenheit der „Herrlichkeit des Gottes Israels“ zu konstatieren: so in 8₄ 9_{3 a}¹⁾ 10_{19 b}²⁾ und entsprechend als Abschluß 11₂₂ (=10₂₂). Daß 10₁₈, 19_a und 10_{19 b} nicht von gleicher Hand geschrieben sind, ergibt sich aus dem wiederholten וַיַּעַמֵּד und der Ungereimtheit der Vorstellung, daß die Herrlichkeit Jahwes die Strecke von der Tempelschwelle bis zum Eingang des inneren Osttores, also etwa 80m, zu Wagen zurücklegt.

Abgesehen von diesen Interpolationen enthält Kap. 10 noch eine andere Gruppe von Zusätzen: 10₁ 10₈₋₁₇ und 10₂₀₋₂₂. Auch diese rühren von ganz verschiedenen Händen her. Fast alle diese Zusätze sind aus Kap. 1 genommen, in dem Bestreben, die dort genannten Tiere mit den Keruben gleichzusetzen. In welcher Sukzession diese bunten Zusätze zum Texte kamen, ist schwer auszumachen³⁾.

Die vorgetragene Analyse von Kap. 10 ist ein Versuch. Sicher ist jedenfalls, daß gerade dieser Abschnitt ungeheuer kompliziert ist.

An die Vision Kap. 8—11 schließt sich in Kap. 12—13 eine Gruppe von Abschnitten an, welche zwar durch die gleichen Überschriftformeln 12_{1, 17, 21, 26} 13₁ überschrieben sind, aber doch nicht von einer Hand stammen. Auf Hesekiel scheint keiner von ihnen zurückzugehen, auf den ersten Redaktor nur die ersten drei.

Der erste Abschnitt 12₁₋₁₆ bringt zuerst Befehl und Ausführung einer symbolischen Handlung (12₁₋₇), dann deren Deutung: die Auswanderung ins Exil (12₈₋₁₆). Die Deutung handelt in wirrem Durcheinander bald vom Volke, bald vom Fürsten

¹⁾ Ohne Rücksicht auf die Dublette 10₄.

²⁾ Zur Einführung von 11_{1 ff}.

³⁾ 10₁ stammt aus 1₂₆. In 10₈₋₁₇ scheint 10_{9-11a} 12^{*} 13 15 den aus 1₁₅₋₁₈ entlehnten Kern zu bilden (10₁₂ hat als Subjekt ursprünglich nur בְּיָרֵם und wurde dann falsch glossiert); dieser Kern mag wohl älter sein als 10_{18-19a} 11₂₃; denn 10₁₅ ist ein Abschluß und scheint zu besagen, daß das Kerubengefährt endgültig zum Himmel entschwand. Dieser ganze Passus mit seinem Rückblick auf die Vision am großen Kanale setzt noch voraus, daß Jahwe im Himmel wohnt, während 10_{18-19a} 11₂₃ den Auszug des Gottes aus dem Tempel von Jerusalem beschreiben will. Später ist dann 10₁₆₋₁₇ (aus 1₁₉₋₂₁) angefügt und 10₈ (aus 1₈), 10_{11b} (nach 1₂₀) und 10₁₄ (eine Variation von 1_{6.10}) eingeschoben worden. 10₂₀₋₂₂ ist eine Dublette zu 10_{16b} 14_a 8, vielleicht ein Protest gegen 10_{14b}, um die volle Identität mit der Erscheinung von Kap. 1 zu unterstreichen.

(נשיא). Der Text ist also interpoliert. Das ist besonders deutlich bei den vom Fürsten handelnden Sätzen 12₁₀ (gleicher Redeanfang wie 12₁₁) und 12₁₂₋₁₄ (zerreißen den Zusammenhang von 12₁₁ und 12₁₅). Aber auch vorher finden sich größere Interpolationen. 12_{3aβ} (וגלית) stößt sich mit dem folgenden וגלית. 12_{3bγ} wiederholt die Schlußformel von 12₂, und zwar hinter אולי יראו wenig passend. 12₄ und erst recht 12₅ (der an 8_{7b-8} erinnert) kommen post festum. Durch die Interpolation 12₅ wird die symbolische Handlung Hesekiels höchst grotesk: der Prophet verläßt sein Haus nicht, wie ein vernünftiger Mensch durch die Tür, sondern durch ein vorher in die Wand gebohrtes Loch. Hätte Hesekiel das wirklich getan, so hätten diejenigen Ausleger recht, die ihn für geistig nicht ganz normal erklären. Aber die Symbolik dieses Interpolators ist, genau wie die Exilssymbolik in Kap. 4 und 5, nur zu allegorischem Zwecke erfunden. Und zwar soll nicht der Auszug der Bewohner aus der eroberten Stadt symbolisiert werden; denn auch aus einer eroberten Stadt zieht man nicht durch die Mauerbreschen aus (Herrmann), sondern auf dem normalen Wege durch die Tore. Wie überall in diesem Abschnitte, hat der Interpolator das Schicksal Zedekias, seine Flucht und seine Blendung im Auge gehabt, und was er beschreibt ist natürlich vaticinium post eventum. Nur so versteht man die sonderbare Verteilung der Handlungen auf Tag und Abend (12_{4.7} vgl. 12_{3.8}). Nach dem vorliegenden Texte müßte die Frage der Israeliten 12₉ zur Nachtzeit gedacht sein! Am Morgen 12₈ dürfte der Ausgewanderte eigentlich gar nicht mehr am Orte sein, da er ja „an einen andern Ort“ auswandern sollte (12₃). Man pflegt den Aufbruch am Abend aus einer Vorliebe des Orientalen für Nachtreisen zu erklären; aber das trifft für den Orient gar nicht zu. Die Abendzeit soll wohl auch nur das Dunkel der Blindheit Zedekias symbolisieren (falls nicht bloße Imitation von 24₁₈ vorliegt). Auf jeden Fall sind die עלמה und die Bedeckung des Gesichts Symbole für die Blindheit Zedekias — also drei Symbole für dieselbe Sache! Ganz seltsam wirkt das vorherige Hinausschaffen des Gepäcks, auch dies ist nur symbolisch zu verstehen: der Interpolator denkt nicht an das Gepäck des Auswanderers, sondern — er sagt ja auch 12₄ (im Unterschied von 12₃) mit Bedacht „wie Auswanderergepäck“ —

an die Schätze und Geräte des Tempels, die mit Zedekia aus Jerusalem weggeführt wurden. Darnach ergibt sich, daß 12^{4. 5. 6a 7a ββ} interpoliert sind; und außerdem sind בִּקְר 12⁸ und בֵּית הַמִּרְי 12⁹ Glossen. Für einen Zusatz zu dem mit 12¹⁵ formelhaft abschließenden Passus halte ich ferner 12¹⁶, dessen Schluß eine Wiederholung von 12^{15a} ist und der der Drohung eine unerwartete tröstliche Milderung gibt.

Nach Streichung dieser Interpolationen bleibt ein ziemlich einheitlicher Text übrig, der die Exilierung der Jerusalemer im Symbol darstellt:

Und es erging das Wort Jahwes an mich also: „Mensch! inmitten des Hauses der Widerspenstigkeit wohnst du, welche Augen haben zu sehen und nicht sehen, und Ohren haben zu hören und nicht hören; denn sie sind ein Haus der Widerspenstigkeit. Aber du, Mensch, mache dir Gepäck für die Auswanderung und wandere aus von deinem Orte nach einem andern Orte vor ihren Augen; vielleicht daß sie sehen! Denn zum Wahrzeichen habe ich dich gesetzt dem Hause Israels.“ Und ich tat also, wie mir geheißen worden war.

Und es erging das Wort Jahwes an mich also: „Mensch! Hat nicht das Haus Israel zu dir gesagt: Was tust du da? Sprich: Ich bin euer Wahrzeichen! Wie ich getan habe, also wird ihnen getan werden: in die Gefangenschaft sollen sie gehen! Und sie werden erkennen, daß ich Jahwe bin, wenn ich sie unter die Völker zerstreue und in die Länder versprenge.“

Auch dieser Text ist, schon nach seiner ganzen Terminologie zu urteilen, nicht hesekielisch, sondern ein Erzeugnis des Redaktors¹⁾. Dieser setzt die Zerstreuung Judas unter die Völker als Tatsache voraus. Herrmann versucht unter Beiseitesetzung dieser Bedenken 12³⁻⁴ ²⁾ als echten hesekielischen Kern festzuhalten. Aber Hesekiel erwartete, wie Kap. 8—9 zeigt, im Jahre 592 keine zweite Exilierung der Jerusalemer, sondern ein Gottesgericht über die Götzendiener Jerusalems, bei welchem die Frommen verschont bleiben sollten.

Der zweite Abschnitt 12¹⁷⁻²⁰ bringt eine zweite symbolische

¹⁾ Zu 12² vgl. Jer 5²¹ Dtn 29³ Jes 6^{9f.}; zu 12^{3ββ} vgl. Jer 26³ 36³; zu מִסְפָּת 12^{6.11} vgl. 24^{24.27} (auch אֹרֶת 4³); zu 12⁷ vgl. 24¹⁸ 37⁷; zu 12⁹ vgl. 24¹⁹ 12²² 18² 21^{5.12}; zu 12¹⁵ vgl. 20²³ 22¹⁵ 29¹² 36¹⁹ Lev 23³³. Dazu kommt die beim Redaktor beliebte Bezeichnung בֵּית מִרְי.

²⁾ Herrmann streicht als Zutaten in 12³: אֶל-מָקוֹם אֲחֵר לְעִינֵיהֶם וּגְלָהּ und in 12^{4f.}: כְּמִצְאֵי גֹלָה לְעִינֵיהֶם וּגְלִית מִמְּקוֹמָךְ.

Handlung. Sie ist eine ungeschickte Imitation von 4, ff. Täg-lich zwanzig Schekel Speise essen und ein Sechstel Hin Wasser trinken läßt sich wohl augenfällig darstellen; aber sein Brod in Unruhe essen und sein Wasser mit Beben¹⁾ trinken ist nicht anschaulich. Diese Symbolik ist also schlecht erfunden im Gegen-satz zu der echten Symbolik Hesekiels. In der Deutung werden רעש und רגזה durch דאגה und שממון erklärt. Hesekiel soll — auch das ist stilistisch ungeschickt — seine Drohung an den עם הארץ, also an die Palästinenser richten²⁾. Diese sollen in Kümmeris und Entsetzen ihre Nahrung zu sich nehmen, weil³⁾ das Land wegen ihrer Gewalttätigkeit⁴⁾ verwüstet, die bewohnten Städte zerstört werden sollen. Der Verfasser hat das Schicksal des Landes nach 586 im Auge.

Die beiden symbolischen Handlungen in 12, ff. und 12, ff. sind als Gegenstücke gedacht: die eine stellt das Schicksal der Exilierten, die andere das der Zurückgebliebenen dar. Dem Re-daktor genügten die auf 597 bezüglichen Symbole von Kap. 4—5 nicht; er wollte auch das Schicksal der Jerusalemer nach 586 bei Hesekiel geweissagt finden.

An die beiden symbolischen Handlungen schließt sich in 12, 21-25 ein drittes Wort des Redaktors an, eine Polemik gegen die Pseudoprophetie. Das בית מרי, d. h. die Umgebung Hesekiels, will der prophetischen Drohung gegen die ארמת ישראל nicht Glauben schenken und spottet, daß „die Tage sich hinziehen und alles Gesicht zu schanden werde.“ Diese Art, die Meinung der Leute durch ein geflügeltes Wort zu veranschaulichen, ist Manier des Redaktors (18, vgl. 37, 11) und offenbar literarische Fiktion. So soll man fortan nicht mehr in Israel reden. Viel-mehr soll alle optimistische Lügenwahrsagung im Hause Israels aufhören, während Jahwes Wort sich noch zu Lebzeiten dieser Generation erfüllen soll. Der ganze Abschnitt redet die Sprache des Redaktors, stammt also aus seiner Feder. Die Polemik gegen die Pseudoprophetie ist typisch für die Literatur der Zeit. הימים gehört der eschatologischen Terminologie an.

¹⁾ ובראגה 12, 18 ist Glosse.

²⁾ Eine Glosse erklärt das durch לישבי ירושלם אל-ארמת ישראל; der Gegensatz dazu sind die nach Babylonien weggeführten Jerusalemer.

³⁾ למען kann hier unmöglich finale Bedeutung haben.

⁴⁾ חמם 7, 23 8, 17 9, 9.

12₂₆₋₂₈ ist Parallele zu 12₂₁₋₂₅, variiert aber das dortige Thema in so charakteristischer Weise, daß man nicht von zwei Parallelrezensionen reden kann, sondern vielmehr von beabsichtigter Änderung des älteren Textes. Die Leute bezweifeln hier nicht, wie 12₂₁₋₂₅, die Wahrheit der hesekielischen Prophetie an sich, sondern glauben nur, daß es noch gute Weile mit ihrer Erfüllung habe. Hiergegen protestiert der Verfasser, läßt aber das קרבו הימים und das בימים mit deutlicher Absicht weg, da dieser Termin der Erfüllung ihm unrichtig erscheint. 12₂₆₋₂₈ ist also Korrektur des älteren Textes 12₂₁₋₂₅ von jüngerer Hand, welche die Weissagung des Propheten auf die Endzeit beziehen wollte.

Die Bedrohung der Pseudoprophetie 12₂₄ gab Anregung zu einer langatmigen Drohrede gegen die falschen Propheten und Prophetinnen Kap. 1₁₃. Das Stück steht auf derselben Stufe wie ähnliche Apostrophen an die Lügenpropheten im Jeremiabuche; besonders mit dem unjeremianischen Abschnitte Jer 23_{ff.} berührt es sich z. T. wörtlich¹⁾. Dazu kommt sprachliche Berührung mit dem Heiligkeitsgesetze²⁾. Stil und Logik des Stückes lassen zu wünschen übrig. Man wird nicht klug daraus, ob die Propheten für den Verfasser der Vergangenheit oder der Gegenwart angehören; denn einerseits wird ihnen angedroht, daß sie dereinst in die Gemeinschaft des Volkes Jahwes nicht kommen, ins Buch des Hauses Israels nicht eingeschrieben werden, ins Land Israels nicht gelangen sollen (13₉) — hier befinden sich jene Propheten also im Exil —; andererseits wird gedroht, daß sie in der Katastrophe Jerusalems untergehen werden (13₁₄). Diese Unklarheiten begreifen sich nur, wenn man erkennt, daß das Stück durchaus Literatur ist: eine dem Hesekiel in den Mund gelegte Bedrohung der für die jüngeren Literaten stereotypen Pseudopropheten. Diese gelten als die Hauptschuldigen an der einstigen Katastrophe Jerusalems; sie waren „wie Füchse in Ruinen“ (13₄), die Jerusalems Bestand unterminierten. Das Bild der Ruinen mag andeuten sollen, daß schon damals der Bau nicht mehr unversehrt war. Ebenso das Bild der Bresche (13₅); die Propheten sind damals nicht in die Bresche getreten, haben keine Mauer

¹⁾ In 13₁₀₋₁₆ (שָׁלוֹם וְאֵין שָׁלוֹם) auch mit Jer 6₁₄ 8₁₁ 27₁₇ Mi 3₅.

²⁾ יען וביען 13₁₀ vgl. 36₃ Lev 26₄₃.

zum Schutze Israels gebaut, damit es „in der Schlacht am Tage Jahwes“ bestehen konnte. Der „Tag Jahwes“ ist hier der Tag des Falles Jerusalems im Jahre 586. Bis 13₁₀ dreht sich die weitschweifige Rede um das Thema der nichtigen Schauung; von 13₁₀ ab herrscht ein neues Bild: die das Volk verführenden Heilspropheten waren solche, die die brüchige Mauer mit תפל strichen; תפל ist „das Fade“, nach Thren 2₁₄ bedeutet es „fades Geschwätz“, doch ist es an unserer Stelle wohl konkret zu verstehen und nach dem arabischen „tufi“ als Speichel zu übersetzen. Auch hier deckt sich das Bild nicht ganz mit der Sache; eine brüchige Mauer verklebt man nicht im Ernst mit Speichel, während die Heilsweissagung der Propheten subjektiv ernst gemeint ist. Die brüchige Mauer (קיר)¹⁾ ist ein Bild für den unsicher gewordenen Bestand des Volkes, der durch das Heilsgeschwätz der Propheten nicht gerettet werden kann; der Wetterguß Jahwes wird sie zu Falle bringen; die Mauer wird stürzen und die Propheten mit ihr (13_{14.15}). Hier ist die Mauer konkret auf die Stadt Jerusalem gedeutet; aber man hat kein Recht, wegen dieser Mischung von Bild und Deutung die Worte ונפלה וכליהם בחוכה (in 13₁₄) mit Herrmann zu streichen.

Ebenso wenig klar ist der gegen die Prophetinnen gerichtete Abschnitt 13₁₇₋₂₃. Auch sie werden, wie vorher die Propheten, zuerst (13₁₇) gekennzeichnet als solche, die selbsterdachte Weissagung gaben, und am Schlusse (13_{23 a}) heißt ihre Schauung „Nichtigkeit“ und ihre Wahrsagung „Lüge“ (lies mit Cornill כזב statt קסם). Dadurch haben sie den Gerechten gegen Jahwes Willen betrübt und die Bekehrung des Gottlosen verhindert (13₂₂). Das Volk Jahwes ist in ihre Gewalt gekommen; doch will Jahwe ihrer Lügenprophetie ein Ende machen und das Volk aus ihren Händen befreien. Diese an sich durchsichtigen Gedanken werden nun in 13₁₈₋₂₁ veranschaulicht, indem die Prophetinnen als seelenfangende Zauberinnen dargestellt werden. Der Verfasser beschreibt sie als gewerbsmäßige, für Bezahlung arbeitende Zauberinnen, die mit magischen Binden und Hüllen „Seelen fangen“ und „töten“, und andere Seelen „lebendig machen“ (13_{18.19})²⁾.

¹⁾ ורוא בנה חיץ in 13₁₀ ist schwerlich ursprünglich; das aramäische חיץ („Wand“) ist wohl Interpretation eines ursprünglichen קיר.

²⁾ Mowinckel (Psalmenstudien I) hat von diesem Zauberwesen bei Babylonern und Juden eine anschauliche Darstellung gegeben.

Hier ist alles konfus. Der Seelenfang ist hier nicht geistlich-bildlich gemeint, sondern als reale Magie, ebenso wie die Binden und Hüllen reale Mittel sind, durch welche die Zauberinnen ihre schlimme Kunst ausüben. Was hat das aber mit der Lügenprophetie zu tun, von der der Verfasser ja doch reden will? Der Seelenfang besteht darin, daß die Zauberinnen diejenigen Seelen, die nach Jahwes Willen nicht sterben sollen, zu töten suchen und umgekehrt die Seelen, die am Leben bleiben sollen, lebendig machen (13₁₉), aber Jahwe wird das verhindern; er wird die von ihnen eingefangenen Seelen frei lassen (13₂₀), daß sie den Zauberinnen nicht mehr zur Beute fallen (13₂₁). Mit ersteren meint der Verfasser die Seelen der Gerechten, mit letzteren die der Gottlosen (vgl. 13₂₂). Aber das paßt wiederum nicht zur Lügenprophetie, durch welche die Gerechten wohl betrübt (13₂₂), aber nicht getötet werden, und die Gottlosen wohl in ihrer bösen Selbsttäuschung bestärkt, aber nicht lebendig gemacht werden. Man sieht, wie wenig sich das, was der Verfasser eigentlich sagen will, sich mit der Darstellung der Magierinnen deckt. Die Kommentatoren stehen dem allen ganz ratlos gegenüber.

Dieses ganze verwirrte Stück hat mit Hesekiel nichts zu tun. Man kann fragen, ob es nicht das Erzeugnis eines jungen nachredaktionellen Ergänzers ist. Die Sprache weist auffällige Aramaismen und Wörter des jüngeren Hebraismus auf: קים 13₆, כרב 13₉, טעם 13₁₀ (zu חיץ s. o.). Sinn hat die Bedrohung der Lügenpropheten natürlich nur vom Standpunkt vor 586 aus; trotzdem deutet der Verfasser auf die Zerstörung Jerusalems hin (13₄) und redet von der Zeit der Eroberung, die er sogar 13₆ mit dem יום יהוה zusammenbringt, wie von etwas Vergangenem. Er beschreibt die Lügenprophetie als eine Größe der Vergangenheit (13_{6.7}). Das Stück erweist sich also als ein rein literarisches Produkt, als eine künstlich fingierte Bedrohung des vor-exilischen Prophetentums. So wird bald der Fall Jerusalems und der Tod der Lügenpropheten angedroht (13₁₄), bald der Fall der Stadt als geschehen vorausgesetzt, indem die Heimkehr zur ארצת ישראל und der Ausschluß der Lügenpropheten aus der Gemeinde der Heilszeit verheißen wird (13₉). Im allgemeinen ist das Ganze für die Leser als tröstliche Verkündigung gemeint: das Volk Jahwes soll von den bösen Propheten und Prophetinnen

erlöst werden. Schon Smend urteilte ganz richtig über das Stück, wenn er erklärte, daß der Verfasser gegen diese Lügenprophetinnen „nicht öffentlich und direkt rede, sondern sie sich nur künstlich und als Schriftsteller vergegenwärtige“.

3. Kap. 14—19.

Kap. 14 läßt sich verstehen als eine Art prosaisches Vorwort zu den nachfolgenden Gedichten Hesekiels. Es besteht aus zwei Stücken, 14₁₋₁₁ und 14₁₂₋₂₈.

14₁ gibt eine historische Verumständung zum ersten Stück: וַיָּבֹאוּ אֵלַי אַנְשֵׁים מִמֶּקֶט יִשְׂרָאֵל וַיֵּשְׁבוּ לִפְנֵי (8₁); 14₁ stammt also nicht von ihm, da an exilierte Nordisraeliten natürlich nicht gedacht werden kann. Es handelt sich demnach um eine midraschistische Erfindung. Die Darstellung ist schlecht; daß die genannten Ältesten Israels Götzendiener sind und ein Jahwewort vom Propheten begehren, hätte gleich zu Anfang gesagt werden sollen. Ist 14₁ legendenhaft, so ist damit der ganze Abschnitt 14₁₋₁₁ verdächtig. Schon die Befragung des Jahwepropheten durch israelitische Götzendiener ist sonderbar. Die Befrager sollen keinen Bescheid durch den Propheten erhalten, sondern durch Jahwe selbst, und zwar eine Antwort durch die Tat, nämlich durch ein auffälliges Strafgericht. Dieses soll dazu dienen, Israel innerlich zu erschüttern und zur Umkehr vom Götzendienst zu bewegen. Nach dieser Abfertigung der Befrager wendet sich der Text in 14₆ ff. an das Haus Israel mit der Aufforderung zur Umkehr vom Götzendienst. 14₆₋₇ ist nicht Parallele zu 14₄. Die Ermahnung gilt nunmehr der gesamten Gemeinde, sowohl den Israeliten als den נִרִים in ihrer Mitte. Mit Ausrottung wird nicht nur der götzendienerische Befrager, sondern auch der Prophet, der ihnen Bescheid geben würde, bedroht. Der Zweck der Drohung ist, daß Israel nicht mehr abirre noch sich verunreinige. Der Abschnitt 14₁₋₁₁ ist einheitlich (gegen Kraetzschmar und Jahn); Herrmann (früher) irrt, wenn er meint, 14₆₋₁₁ behandle den Gedanken von 14₄₋₅ vom Standpunkt der individuellen Vergeltungslehre aus; ebenso unbegründet ist es, wenn er neuerdings 14₉₋₁₁ als theologische Weiterführung aus der späteren Zeit Hesekiels ansieht.

Der Text setzt voraus, daß גרים Glieder der Exulanten-
gemeinde sind. Daß dies Metöken aus dem vorexilischen Juda
seien, die mit den Judäern ins Exil geführt worden seien (Ber-
tholet), ist kaum glaublich. גרים sind hier, wie im späteren
Gesetze, Proselyten. Auch das weist den Abschnitt in jüngere
Zeit. Bestätigt wird das weiterhin durch die zahlreichen Wen-
dungen, in denen sich der Abschnitt mit jungen Stellen des
Buches berührt¹⁾. Außerdem fallen die Berührungen mit dem
Heiligkeitsetze auf²⁾.

Durch 14₁₋₁₁ will der Redaktor die Weissagung Hesekiels
gegen das götzendienerische Jerusalem im Stile des Gesetzes be-
gründen: Jahwe rottet die Götzendiener aus der Gemeinde aus.
Daneben tritt dann ein zweiter Abschnitt — den man nicht mit
Herrmann von 14₁₋₁₁ losreißen darf —, 14₁₂₋₂₃, gleichfalls im
Stil des Gesetzes, welcher feststellt, daß das Gericht an Jerusalem
gerecht gewesen ist.

Diesen Gedanken führt der Verfasser aus, indem er die gött-
liche Vergeltung als eine streng individuelle beschreibt. Das war
die herrschende jüdische Lehre in nachexilischer Zeit. Das Ver-
dienst einzelner Frommer, wie Noah, Daniel oder Hiob, kommt,
wenn das sündige Land von Jahwe gestraft wird, nur ihnen
allein zugute. Schematisch wird dieser Grundsatz an den vier
typischen Beispielen göttlicher Plagen: Hunger, Raubtieren,
Schwert und Pest, veranschaulicht. Auf die von Hesekiel er-
wartete Belagerung und Eroberung Jerusalems paßt das nicht
recht, — aber am Beispiel der Eroberung einer Stadt ließ sich
die individuelle Vergeltungslehre ja auch schlecht illustrieren;
oder hätte der Verfasser darstellen sollen, wie die frommen Fa-
milienväter von den Eroberern verschont, dagegen ihre unfrohen
Söhne und Töchter getötet werden? Nachdem in 14₁₂₋₂₀ der
allgemeine Grundsatz klargestellt ist, folgt in 14₂₁₋₂₃ die Anwen-

¹⁾ מְכֻשׁוּל עוֹן 14₃ vgl. 7₁₉ 18₃₀ 44₁₂; אֲדַרְשׁ לָהֶם 14₃ vgl. 20₃ 36₃₇; שׁוֹבוּ
וְהִשְׁבוּ 14₆ vgl. 18₃₀; וְנָטִיתִי אֶת יָדִי עָלָיָם 14₉ vgl. 6₁₄ 25₇ 35₃; וְהָיָה לִי לְעָם וְאֲנִי
לְאֱלֹהֵיהֶם 14₁₁ vgl. 37₂₃; וְהָיָה לָהֶם לְאֱלֹהִים 14₁₁ vgl. 11₂₀.

²⁾ אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִהֶנּוּ אֲשֶׁר יִגְדֹּר בְּיִשְׂרָאֵל 14[4]₇ vgl. Lev 17₈.
10.13 20₂ usw.; וְנָתַתִּי פָנִי בָּם 14₈ vgl. Lev 17₁₀ 20_{3.6} 26₂₇; וְהִכְרַתִּי מִן 14₉ vgl.
Lev 17₁₀ 20_{3.5.6}; גְּלוּלִים 14₃₋₇ vgl. Lev 17 ff. oft.

dung auf Jerusalem, mit direkter Anrede an die Exulanten. Man kann nicht leugnen, daß die Logik den Verfasser hier etwas im Stiche läßt; denn man kann nach 14₁₂₋₂₀ nicht erwarten, daß überhaupt irgendwelche Gottlose aus der Katastrophe Jerusalems entkommen. Manche Forscher haben deshalb 14₂₁₋₂₃ als Zusatz erklärt. Aber nach dem ganzen Stil dieser Verse ist das nicht wahrscheinlich; 14₂₀ ist kein Abschluß, erst 14₂₃ bringt die typische Schlußformel. Das nimmt auch Herrmann neuerdings an; 14₁₃₋₂₀, die Darlegung der „unbedingt korrekten Handhabung des Prinzips der individuellen Vergeltung“, ist nach Herrmann nur Folie für die in 14₂₁₋₂₃ konstatierte Ausnahme: bei der Bestrafung Jerusalems werde, obwohl sogar alle vier Strafmittel angewendet werden, eine Schar von Geretteten übrig bleiben. Aber die Abschnitte 14₁₃₋₂₀ und 14₂₁₋₂₃ stehen nicht im Verhältnis von Zwar und Aber, sondern es ist ein argumentum a minori ad maius, wie denn auch Herrmann das כִּי אֵף in 14₂₁ ganz richtig durch „wieviel mehr“ übersetzt. Man muß also doch die Unlogik der Fortsetzung in 14₂₂₋₂₃ in Kauf nehmen. Diese Unlogik mildert sich übrigens ein wenig, wenn man sich von einem bei allen Erklärern herrschenden Irrtum freimacht. Es gilt nämlich allgemein als ausgemacht, daß es dem Verfasser hier (und ebenso in Kap. 18 und Kap. 33) darauf ankomme — womöglich erstmalig —, die streng individuelle Art der göttlichen Vergeltung darzulegen. Aber dabei legt man den Akzent auf etwas, was für ihn ganz selbstverständlich ist; gerechte Vergeltung ist für ihn, wie für seine Leser, eo ipso eine individuelle. Was er darlegen will und was er mit allem Nachdruck und in aller Breite darlegt, ist der Gedanke der göttlichen Gerechtigkeit überhaupt. Selbstverständlich ist diese individuell, und wo davon einmal eine Ausnahme gemacht wird, da geschieht es aus besonderer göttlicher Absicht. Es war Tatsache, daß „Gottlose“ aus der Katastrophe Jerusalems entronnen waren, eine פְּלִטָה (vgl. 33₂₁), die mit Söhnen und Töchtern ins Exil geführt wurde. Auch das bedeutete keine Widerlegung der Gerechtigkeit Jahwes, sondern geschah zu dem ausdrücklichen Zwecke, daß die Exulanten mit Augen sähen, was für ein schlimmes Volk diese Jerusalemer gewesen waren; nun konnten sie nicht mehr zweifeln, daß auch im Falle Jerusalems

Gottes Gerechtigkeit gewaltet hatte, und sie durften sich über das große Unglück der Nation trösten¹⁾).

Auch der Abschnitt 14¹²⁻²³ bewegt sich in lauter bekannten Wendungen und berührt sich sehr stark mit den sekundären Elementen im Jeremiabuche und mit dem Heiligkeitsetze²⁾.

Durch sein doppeltes Vorwort in Kap. 14 hat der Redaktor auf die nunmehr folgenden Gedichte Hesekiels vorbereitet und sie in die von ihm gewünschte Beleuchtung gerückt.

Schon der naive Leser des Hesekielbuches empfindet, wenn er zu Kap. 15 kommt, das Neue und Andersartige, das hier einsetzt. Aus der Welt der prosaischen Rhetorik tritt er ein in die Hallen der Dichtung. Die Ausleger, soweit sie für Fragen der Metrik Verständnis hatten, haben sich denn auch bereits bei mehreren der hier folgenden Stücke um die Wiederherstellung ihrer metrischen Urgestalt bemüht. Ein solches Bemühen bleibt grundsätzlich selbst dann richtig, wenn nach Art des überlieferten Textzustandes eine wirkliche Rekonstruktion dieser Dichtungen nur teilweise gelingen will. Das liegt nicht nur daran, daß der Text oft sehr verderbt und stark glossiert ist, sondern im besonderen auch daran, daß schon der erste Redaktor die Gedichte Hesekiels vielfach nicht unversehrt gelassen, sondern stark in sie eingegriffen hat. Ich habe im folgenden diese Gedichte Hesekiels

¹⁾ Streiche vielleicht 14²² b β. 23 a. וְנַחֲמוּ kann doch wohl nur ein wirkliches Trösten mit Worten bedeuten; der Schreiber dieses Zusatzes mißverstand also den Sinn von 14²² b α wohl dahin, als ob unter der פְּלִמָּה eine kleine Schar Frommer zu verstehen sei, deren Rettung ein Trost im Unglück war.

²⁾ Zu den vier Plagen vgl. 5¹⁷ Lev 26²²⁻²⁶ (aber auch „Hunger, Schwert, Pest“ 5¹² 6¹¹ f. 7¹⁵ 12¹⁶ Jer 14¹² 21^{7.9} 24¹⁰ 27^{8.13} 29^{17.18} 32^{24.28} 34¹⁷ 38² 42^{17.22} 44¹³; „Raubtiere, Schwert, Pest“ 33²⁷; „Hunger und Schwert“ (28²³) Jer 5¹² 11²² 14^{13.15.16.18} 16⁴ 18²¹ 42¹⁶ 44^{12.13.27}); „כי תחמא“ 14¹³ ist Gesetzesstil vgl. Lev. 4² 5^{1.17.21}; מעל מעל 14¹³ vgl. 15⁸ 17²⁰ 18²⁴ 20²⁷ Lev 5^{15.21} 26⁴⁰ Num 5^{6.12.27} 31¹⁶ u. a.; וְנִמְוִיתִי יְדִי 14¹³ vgl. 14⁹ u. o.; שֶׁבֶר מִמָּה לֶחֶם; 14¹³ vgl. 4¹⁶ 5¹⁶ Lev 26²⁶; וְהִשְׁלַחְתִּי בָהּ 14¹³ vgl. Lev 26²² Am 8¹¹ Ex 8²⁷; 14¹³ vgl. 25¹³ 29⁸ Lev 26²² (21⁸ 25^{7.16} 30¹⁵ 35⁷ Lev 27¹⁰ 20^{3.5.6} 26³⁰), וְנִצְלוּ נַפְשָׁם 14¹⁴ vgl. 3^{19.21} 33⁹; וְשִׁכְלַתָּהּ 14¹⁵ vgl. Lev 26²²; וְהוֹתָה שְׂמִמָּה 14¹⁵ vgl. 12²⁰ 29^{6.12} 35⁴ Lev 26³³ u. a.; מְבִלִי עֹוֹבֵר 14¹⁵ vgl. 33²⁸ Jer 9⁹ u. ä.; וְשִׁפְכִי חֲמָתִי עָלַי 14¹⁹ vgl. 7⁸ 9⁸ 20^{8.13.21} 22²² 30¹⁵ 36¹⁸ Jer 10²⁵ Zph 3⁸ u. a.; שְׂפָטִים 14²¹ vgl. 5^{10.15} 11⁹ 16⁴¹ 25¹¹ 28^{22.26} 30^{14.29}; וְאֶת־עֲלִייתוֹם 14²² vgl. 20⁴³ f. 24¹⁴ 36^{17.19}; לֹא הָנֹם 14²³ vgl. 6¹⁰.

in Übersetzung gegeben, möchte aber ausdrücklich betonen, daß diese Übersetzungen nicht den Anspruch exakter wissenschaftlicher Wiedergabe machen können. Nicht nur, weil die Heraus-schälung des echten Bestandes dieser Gedichte und die Fest-stellung ihres Urtextes notwendigerweise in vielen Einzelpunkten ganz unsicher bleibt und bleiben wird, sondern auch, weil wir im Punkte der hebräischen Metrik noch weit davon entfernt sind, sichere Gesetze aufstellen zu können. Die Übersetzungen sollen nur dazu dienen, dem Leser die Ergebnisse der Analyse in groben Umrissen ein wenig zu veranschaulichen. Die allgemeine Unter-scheidung von gedichtartigen, eigentlich metrischen oder rein prosaischen Stücken scheint mir hiervon unabhängig und nach dem ganzen Stil der Stücke ziemlich sicher zu sein. Diese allgemeine Unterscheidung ist aber für die literarische Analyse zuerst einmal das Wichtigste. Man beobachtet bei der Lektüre des Hesekiel-buches sehr bald, daß die wirklich schwer verderbten und literarisch besonders komplizierten Stücke meist gerade die sind, in denen echtes hesekielisches Gut zugrunde liegt, während die vom Redaktor oder von jüngeren Ergänzern Händen geschriebenen Ab-schnitte gewöhnlich textlich sehr viel besser erhalten und litera-risch weit einfacher sind. Das ist für den, der die Kompliziert-heit des Hesekieltextes erkannt hat, eine starke Bestätigung der allgemeinen literarkritischen Ergebnisse.

Grundlage und Kern von Kap. 15—24 sind eine Sammlung hesekielischer Gedichte über Jerusalem. Die ersten vier dieser Gedichte hat die Redaktion noch unter das Datum von 8₁ fallen lassen, also ins Jahr 592 datieren wollen. In 20₁ bringt sie ein neues Datum, welches ins Jahr 591 führt, in 24₁ ein drittes vom Jahre 589. Über diese Daten ist in der zusammenfassenden Be-sprechung der Chronologie das Wesentliche gesagt (s. S. 12). Der Inhalt der Gedichte scheint sich mir im allgemeinen mit den Daten zu vertragen, so daß ich geneigt bin anzunehmen, daß schon die Urschrift Hesekiels einige dieser Daten enthalten hat, oder zum mindesten, daß sie die Gedichte Hesekiels in chrono-logischer Reihenfolge enthalten hat. Ich habe früher Ähnliches bei den Gedichten Hoseas und Jeremias vermutet.

Die Gedichte zeigen die Eigenart Hesekiels als Künstler. Ihr Grundthema ist stets das gleiche, die Bedrohung Jerusalems:

aber unerschöpflich ist der Dichter darin, in immer neuer Form diesen Gedanken zu gestalten. Mit Vorliebe wählt er irgend einen poetischen Vergleich, den er als Parabel oder Allegorie ausführt. Die Darstellung der Gedanken ist meist klar und durchsichtig, die Sprache kunstvoll und gewählt, und man bedauert nur immer wieder, daß man dem Original nie ganz nahe kommt.

Das erste Gedicht, in Kap. 15, beschreibt Jerusalem als das nutzlose Rebholz, das zu nichts taugt, sondern nur zum Brennen verwendbar ist. Die Einleitungsformel bis וְאֵתָהּ בִּן-אָדָם (vgl. LXX) ist, wie überall, redaktionell. Das ursprüngliche Gedicht scheint in 15₂₋₅ zu stecken und mag etwa so gelautes haben¹⁾:

*Was wohl hätte
des Weinstocks Holz
Voraus vor allem
Gehölz des Waldes?*

*Braucht man sein Holz,
Werkzeuge zu machen?
Braucht man's zum Pflock,
Gerät dran zu hängen?*

*Seine beiden Enden
Fraß schon das Feuer,
Verbrannt ist die Mitte, —
Was taugt es noch?*

*Schon unversehrt
War's nicht zu brauchen;
Wie wär's zu brauchen,
Da Feuer es fraß!*

Die „beiden Enden“ sind nur poetische Ausmalung; man soll sie nicht allegorisch ausdeuten (gegen Kraetzschmar und Bertholet). Das Gleichnis ist durchsichtig: Rebholz, zumal wenn es verbrannt ist, läßt sich zu nichts mehr brauchen. Das Verbranntsein ist also nicht Weissagung der Verbrennung Jerusalems oder seines

¹⁾ Ich streiche (mit Herrmann) die prosaische Glosse וְאֵתָהּ בִּן-אָדָם [עין] הַזְמוּרָה אֲשֶׁר 15₂; ferner לֹאֲכָלָהּ נָתַן לֵאשׁ 15₄ und וַיִּחַר 15₅. [היער]

Tempels, sondern Bild des kläglichen Zustandes, in dem sich Jerusalem — vor allem seit 597 — befindet.

In einem kleinen prosaischen Anhang 15^{e-7bα} hat der Redaktor das Gedicht ausgedeutet. Hier wird Jahwe selber redend eingeführt. Die Terminologie ist formelhaft, der Stil mit seinem dreimaligen נהתי häßlich. Der Feuerbrand, von dem das Gedicht redet, wird nun als die erste Katastrophe Jerusalems von 597 verstanden, aus der man noch glücklich entkommen ist; aber es wird nun ein zweiter Feuerbrand angedroht, der die Jerusalemer verzehren wird, also das Unglück von 586: מִדֶּאֱשׁ יֵצֵא וְהָאֵשׁ הָאֵלֶּם. 15^{7bβ} mag ein Zusatz sein, der die Verwüstung des Landes hinzufügt.

Wir lernen schon hier eine Manier des Redaktors kennen: er gibt — ähnlich dem Evangelisten, der die Gleichnisse Jesu ausdeutet — regelmäßig zu den Gedichten Hesekiels Deutungen, die sich mit dem ursprünglichen Sinn der Gedichte meist nicht völlig decken.

Das zweite Gedicht in Kap. 16 stellt die Untreue Jerusalems unter dem Bilde des Ehebruchs dar. Das Kapitel ist das längste im ganzen Buche und literarkritisch besonders schwierig. Es ist klar, daß es im vorliegenden Zustande nicht einheitlich ist. Von den drei Abschnitten, in die sich das Kapitel zunächst zerlegt, 16¹⁻⁴³, 44-58, 59-63, enthält offenbar nur der erste hesekielisches Gut, und auch dieser nur in stark erweiterter Gestalt.

Die Einleitung 16^{1-3aα} ist, wie überall, redaktionell¹⁾. Das Gedicht selbst beginnt in 16^{3aβ}. Dieses verläuft bis 16¹² einigermaßen glatt und in durchsichtig rhythmischer Struktur; von 16¹³ ab dagegen verliert es sich in weitläufigen Wiederholungen und Trivialitäten. Hier ist es fast unmöglich, den Urbestand noch herauszuschälen. Man kann vielleicht folgenden Rekonstruktionsversuch machen²⁾:

¹⁾ Zu 16² vgl. 20⁴ 22² 23²⁶.

²⁾ In 16³ betrachte ich ומלדותיך als erklärende Glosse zu dem seltenen מכרתך (nur noch Hes 21³⁵ 29¹⁴) und lese mit LXX כנען und אמרי. In 16⁴ streiche ich ומלדותיך und ביום הולדת אורח, sowie das unverständliche למשעי. In 16^{5a} entferne ich das prosaische מאלה אחת לך לעשות; in 16^{5b} entweder בגעל נפשך oder ביום הולדת אתך. In 16^{6bα} ist ברמך vielleicht nur schlechte Wiederholung aus 16^{6aβ}; 16^{6bβ} ist Dittographie. In 16^{7a} lies ורבי oder ורביית (LXX A Syr.) und streiche נהתיך (om. Syr.); ferner konjiziere mit Michaelis und

Cornill עדים עך oder noch besser mit Bertholet בעת עדים. In 16_{7bα} lies mit LXX שריך. 16_{7bβ} ist ein unpassender Zusatz, der auf das neugeborene Kind, nicht auf das heiratsfähige Mädchen paßt; dieses ist nicht splitterknackend. Die Schlußformel 16_{8bβ} ist zu streichen, da sie den Zusammenhang der Schilderung zerreißt, und mit ihr ותריוּרִי, was aus 23₄ stammt. 16_{9aβ} ist wieder unpassende Glosse; das Blut ist hier etwas anderes als in 16₆, nämlich nicht das des Neugeborenen, sondern das Menstruationsblut; daß der Ehemann selber dies abwäscht, ist geschmacklos. Die Glossatoren von 16_{8bβ} und 16_{9aβ} wollen den geschlechtlichen Vollzug der Ehe darstellen, während der ursprüngliche Dichter nur die prächtige Ausstattung des schönen Weibes beschrieb. In 16₁₁₋₁₂ scheinen z. T. Wucherungen im Texte vorzuliegen, da das Gleichmaß der Stichenpaare hier gestört ist. Zusatz ist jedenfalls 16₁₃₋₁₄ (Glosse ist 16_{13bβ}); denn hier schmückt sich das Weib selber, während es 16₁₁ von Jahwe geschmückt wird; כְּשִׁי, כְּשִׁי und רִקְמָה sind aus 16₁₀ wiederholt; das Essen von Mehl, Honig und Öl fällt aus dem Rahmen des Gleichnisses heraus, und der Ruhm der Schönheit (aus 16₁₅) unter den Völkern erst recht; die vollkommene Schönheit stammt aus 27_{3f.} 28₁₂.

Die Fortsetzung des ursprünglichen Gedichtes liegt möglicherweise in 16₁₅ vor: das auf seine Schönheit eitle Weib wird zur Ehebrecherin, die sich jedem Vorübergehenden (vgl. Gen. 38_{14f.}) anbietet. Es folgt dann 16₁₆₋₂₃ eine aus dem Rahmen des Bildes ganz herausfallende, sehr wenig poetische Beschreibung des Götzendienstes, die sich schon durch ihre rhythmische Formlosigkeit und durch die monotone Wiederholung der gleichen Vokabeln als sekundär erweist: aus ihren Kleidern macht sich die Ehebrecherin במֹת מְלֹאֹת (das verstehe ich nicht); des weiteren macht sie aus den ihr von Jahwe geschenkten goldenen und silbernen Schmucksachen männliche, d. h. offenbar phallische Idole, bekleidet diese mit ihren gewirkten (aus 16₁₀) Kleidern und setzt ihnen Öl, Weihrauch und Brod, das Jahwe ihr geschenkt hat (davon war vorher nicht die Rede) als Opfer לִירֵחַ vor (in 16₁₉ streiche וּדְבַשׁ הָאֵכֶלֶתֶךָ und lies dahinter נִתְּתִי, außerdem streiche וִירֵחִי); ihre Söhne und Töchter aber, die sie Jahwe geboren hat (auch davon ist oben nicht die Rede gewesen; das Motiv stammt aus 23₄), schlachtet sie den Götzen (zu erwägen ist die von Cornill vorgeschlagene Streichung von 16_{20b-21} vgl. בניך statt בְּנִיךָ); bei alledem hat sie vergessen, wie hilflos sie als Kind gewesen ist.

Nach diesem Intermezzo kehrt 16₂₄₋₂₅ wieder zum ursprünglichen Gleichnis von 16₁₅ zurück. Möglich, daß 16₂₄₋₂₅ noch ein Rest des alten Gedichtes ist. Die Ehebrecherin baut sich, um ihr unzüchtiges Gewerbe zu treiben, נָב und רְמָה (16_{24bβ}. 25_{2α} stört das Bild; denn das Weib kann nicht auf allen Plätzen und an allen Kreuzwegen sich נָב und רְמָה bauen). Die Buhlen, die 16_{15.24f.} im Auge hat, sind offenbar die Baale. Es handelt sich also in dem Gedichte Hesekiels nicht wie in Kap. 23 um ausländische Kulte in Juda oder um politischen Verkehr Judas mit den Ausländern, sondern um den unzüchtigen kanaanäischen Kult. Daraus folgt, daß alles, was noch folgt, nicht zum ursprünglichen Gedichte gehört; hier haben jüngere Hände den Text im Sinne von Kap. 23 erweitert. Eine solche große Erweiterung, die sich auch durch ihre unmetrische Form und ihre Stillosigkeit als sekundär erweist, ist gleich 16₂₆₋₂₉, wo vom

³*Deine Ursprünge sind
Aus Kanaans Lande,
Dein Vater war Amoriter,
Die Mutter Hethitin.*

⁴*Dein Nabel ward nicht verschnitten,
Wardst nicht in Wasser gebadet,
Wardst nicht mit Salz gerieben,
Nicht in Windeln gelegt.*

⁵*Und kein mitleidig Auge
Sah schonend auf dich,
Wardst ausgesetzt aufs Feld
Am Tag der Geburt.*

⁶*Ich kam vorbei und sah dich
Im Blute zappeln
Und sprach zu dir: Bleib leben,
⁷ Wachs' wie die Blume!*

*Du wuchsest und wurdest groß,
Kamst in die Reife,
Deine Brüste wurden fest,
Die Haare sproßten.*

Buhlen mit den Ägyptern, Assyriern und Babyloniern die Rede ist. Auch 16³⁰⁻³¹ [32] 33-34 ist schwerlich noch als ein Bestandteil des alten Gedichtes festzuhalten; denn auch hier ist die Form ganz prosaisch und auch hier sind die Buhlen wohl nicht als die Baale, sondern als die Ausländer zu verstehen.

In 36³⁵⁻⁴³ folgt die Bedrohung der Ehebrecherin (ich streiche 16^{36b} mit Herrmann, 16^{37aβbα} als Glosse zu 16^{37aα}; 16^{43bβ} vgl. Herrmann): weil sie ihre Scham vor ihren Buhlen entblößt hat, wird Jahwe ihre Buhlen versammeln und nun seinerseits ihre Scham vor ihnen entblößen; er wird sie ihnen preisgeben, daß sie ihren נָב und ihre רִמָּה (lies Sing.) zerstören, ihr die Kleider vom Leibe reißen, den Schmuck wegnehmen, sie nackt hinstellen, eine Volksversammlung (קָהָל) gegen sie einberufen und sie steinigen, in Stücke zerhacken, ihre Häuser verbrennen und dies Gericht an ihr in Gegenwart vieler Weiber vollziehen; auf diese Weise wird Jahwe seinen Zorn an ihr zur Ruhe bringen. Man sieht, daß 16³⁵⁻⁴³ eine schiefe Weiterführung des hesekielischen Bildes ist; denn es ist widersinnig, daß ein beleidigter Ehemann die Liebhaber mit der Exekution der Ehebrecherin beauftragt. Der Verfasser hat die Katastrophe von 586 vor Augen und versteht unter den Buhlen die Babylonier, die Jerusalem vernichteten.

⁸*Ich kam vorbei und sah dich
Im Liebesalter,
Warf über dich mein Gewand,
Bedeckte die Scham dir.*

*Schwur ein Eid dir und schloß
Einen Bund mit dir,*

⁹*Badete dich in Wasser
Und salbte mit Öl dich.*

¹⁰*Legt' bunt Gewebe dir an,
Delphinhautschuhe,
Kleidete dich in Byssus
Hüllt' dich in Seide.*

¹¹*Tat Spangen an deine Arme,
An den Hals ein Kettchen,*

¹²*Einen Schmuckreif an deine Nase,
An die Ohren Ringe.*

Die weitere Fortsetzung des Gedichtes gebe ich nur mit Vorbehalt:

¹⁵*Du pochtest auf deine Schöne,
Buhltest ob deines Namens,
Schenktest deine Buhlschaft
Jedem, der herkam.*

²⁴*Bautest dir ein Dirnenhaus,
Machtest einen Stand dir,*

²⁵*Schündetest deine Schöne,
Spreiztest deine Beine.*

Hier kann das ursprüngliche Gedicht nicht zu Ende sein. Ob im Folgenden Reste des ursprünglichen Schlusses stecken, vermag ich nicht zu sagen. Das Motiv des hesekielischen Gedichtes ist das verbreitete Märchenmotiv von dem ausgesetzten Kinde, das am Ende die Braut des Königs — hier Jahwes — wird. Der prophetische Dichter hat es verbunden mit dem alten aus Hosea, Jesaja und Jeremia bekannten Motiv des Ehebruchs als Bild des Abfalls von Jahwe zum Götzendienst.

Ergänzerhand hat dies Gleichnis in breitester Weise ausgemalt und eine ausführliche Beschreibung der Bestrafung der Ehebrecherin

angefügt. Diese Ausführung, die sich in ihrer Terminologie stark an das vorhergehende Stück anlehnt und in der die rhythmische Form des Gedichtes sich ganz auflöst, wird von der Hand des Redaktors stammen, für den gleich die Einleitung 16₃₀f. mit ין und לכן charakteristisch ist. Er beschreibt die Bestrafung der Ehebrecherin als eine öffentliche Hinrichtung durch Steinigung, in Anwesenheit der Volksgemeinde.

Mit 16₄₄ beginnt ein neuer Abschnitt, der das bisherige Gleichnis gänzlich verschiebt, also von jüngerer Hand herrührt: das Weib Jerusalem erhält jetzt zwei Schwestern, Sodom und Samaria, denen sie an Schlechtigkeit noch überlegen ist. Die Logik ist, wie so oft bei den jüngeren Ergänzern, etwas brüchig: Jerusalem heißt eine echte Tochter ihrer Mutter, d. h. der Hethitin (16₃), und eine Schwester ihrer Schwestern (LXX), d. h. Sodoms und Samarias; denn wie jene sei Jerusalem ihres Mannes und ihrer Kinder überdrüssig geworden. Ganz klar ist das nicht; denn die Hethiter sind ja nicht von Jahwe zum Götzendienste abgefallen; und soll man sich nun Jahwe zugleich als Ehegatten der Mutter und der drei Töchter vorstellen? Was soll ferner die Erwähnung der „Kinder“, d. h. die Beziehung auf das Kinderopfer? Das ist schief und geschmacklos, ja es wird noch schlimmer durch die Nennung der „Töchter“ Sodoms und Samarias; letztere lassen sich leider wegen 16_{50.55} nicht als Glossen beseitigen. Was der Verfasser meint, ist ja ersichtlich. Wie beschämend für Jerusalem, in eine Reihe mit Sodom und Samaria, ja noch tiefer gestellt zu werden! Aber das ist doch nur ein Durchgang zur Rettung und Wiederherstellung. Alle drei Schwestern sollen gleichermaßen wiederhergestellt werden: Sodom im Süden, Samaria im Norden, Jerusalem in der Mitte. Das ist ein Zukunftsbild, welches die Besiedelung von Südjuda durch Edomiter und Philister (16₅₇) voraussetzt, und zwar gilt diese Tatsache dem Verfasser schon als ein so selbstverständliches Faktum, daß er auch in der Zeit der Wiederherstellung Südjuda (= Sodom) selbständig neben Jerusalem bestehen läßt. Dies politisch-ethnographische Zukunftsbild stammt offenbar von anderer Hand als 37₁₅ff., wo das künftige Israel durch die Wiedervereinigung von Juda und Joseph entsteht; wieder von anderer Hand stammt 47₁₃₋₂₀ 48_{1-9. 23-29}, wo statt der Dreiteilung Samaria, Jerusalem

und Sodom das Westjordanland unter die zwölf Stämme verteilt wird und wo die Südgrenze über Kadesch zum Bache Ägyptens (wadi el-'arisch) läuft. Der Verfasser von 16⁴⁴⁻⁵⁸ bewegt sich, wie die Ergänzter meistens, in konventionellen Wendungen¹⁾.

Ein dritter Abschnitt 16⁵⁹⁻⁶³ dürfte von noch jüngerer Hand angehängt worden sein. Er führt den bisher nur angedeuteten Gedanken des künftigen Heiles breiter aus. Daß es eine andere Hand ist als in 16⁴⁴⁻⁵⁸, ergibt sich daraus, daß jetzt mehrere ältere und mehrere jüngere Schwestern Jerusalems auftreten, die in Zukunft zu „Töchtern“ Jerusalems werden sollen. Die Verwirrung der Bilder ist hier ganz konfus, aber der Sinn deutlich: Jerusalem soll die Metropolis des ganzen Landes mit allen seinen Orten werden. Das Heil wird als Erneuerung des 16₃ geschlossenen „Bundes“ der Jugendtage dargestellt. Jerusalem hatte den Eid verachtet, den Bund gebrochen²⁾. Aber einst, wenn es mit seinen Schwestern wiederhergestellt und der ewige Bund geschlossen sein wird³⁾, dann wird es sich der schlimmen Vergangenheit schämen und vor Scham den Mund nicht auf tun⁴⁾. Die Beschämung, die 16^{52.54} zur Zeit der Erniedrigung erfolgt, tritt hier zur Zeit der Wiederherstellung ein.

Ein drittes Gedicht folgt in Kap. 17⁵⁾. Der Text lautet folgendermaßen:

¹⁾ Zum Spotten der Spottdichter 16⁴⁴ vgl. Mi 2⁴ Hab 2⁶ Jes 14⁴. Zu 16^{52.54} vgl. 32²⁴ 36⁷ 39²⁶. Zu 16⁵⁴ vgl. 14²² 32³¹. Zu 16⁵⁵ vgl. 36¹¹. Zu 16⁵⁷ vgl. 25¹⁵ 28^{24.26}.

²⁾ Die Ausdrücke in 16⁵⁹ **בְּרִית לְהַפֵּר בְּרִית** stammen aus 17^{16.19} vgl. Lev 26¹⁵.

³⁾ Zu 16⁶³ **וְהִקְמוּתִי אֶת־בְּרִיתִי אִתְּךָ** vgl. Lev 26⁹.

⁴⁾ Zum Ausdruck vgl. zu 3^{26f}.

⁵⁾ Zum Text sei folgendes bemerkt: In 17³ betrachte ich **אֲשֶׁר לֹא הִרְקַמָּה** als Glosse, die das seltene **נִצַּח** unrichtig erklärt und vielleicht von **נָצַץ** (ניץ) „funkeln“, „blühen“ ableitete. In 17⁵ ist **קָה** Textfehler und die Bedeutung von **נִפְצַפָּה** (Weide?) unsicher; der Text ist offenbar verderbt und in der Übersetzung oben willkürlich ergänzt. 17^{6b} ist hinter 17^{6aα} unmöglich, wie schon die weiblichen Verbalformen zeigen; der übliche Ausweg, in 17^{6aα} **וְיִצְמַח יְהִי לְגִנָּה** auszusprechen, ist schwerlich richtig; vielmehr wird der auch im Versbau ungefüge Satz 17^{6b} zu streichen sein. In 17^{7a} ist **אָדָר** zu lesen. Schwierig sind die Verse 17^{7b-9}. In 17^{7bβ} ist **לְהַשְׁקֹת אוֹתָךְ** mit Hitzig als Glosse zu streichen und **מְעֻרְנֶת** zu lesen. 17⁸ beschreibt nach dem vorliegenden Texte die befriedigende Lage, in der sich die Weinrebe seit ihrer Einpflanzung durch den ersten

¹Der Adler, der große,
 Der großgeflügelte,
 Langschwungige, federreiche,
 Kam einst zum Libanon.

Er nahm der Zeder Wipfel,
⁴ Brach ihren höchsten Zweig,
 Trug ihn zum Händlerlande,
 Bracht ihn zur Krämerstadt.

⁵Vom Samen des Landes nahm er,
 Tat ihn ins Saatenfeld,
 [Pflanzt ihn] an reichlich Wasser,
 Setzt ihn [an Ufers Rand].

⁶Da sproßt' er und ward zur Rebe,
 Kriechend in niederm Wuchs,
 Zu jenem streckt' sie die Ranken,
 Wurzelnd an ihrem Platz.

⁷Doch ein andrer großer Adler,
 Großflüglig, federreich,
 Sieh da — ihm wandte die Rebe
 Gar bald die Wurzeln zu.

Sie streckt' zu ihm die Ranken
 Vom Beet, da sie gepflanzt,

⁸Daß Zweig' und Frucht sie trüge,
 Ein stolzer Rebstock sei.

Adler befand, wiederholt also nur 17_f. Man erwartet aber unmittelbar vor 17_g הַתְּצִלָּה (so statt הַתְּצִלָּה) = „wird es Erfolg haben?“ die Erwähnung ihrer Hinnegung zu dem zweiten Adler. Auf diese scheint sich auch 17_h ursprünglich zu beziehen: das Streben der Weinrebe, zu einer גִּפְן אֲדָרְתָּ zu werden, geht über die ihr in 17_g angewiesene bescheidene Stellung hinaus. Ist 17_h also vielleicht Zusatz? Ich weiß vorläufig nichts Besseres (ebenso Herrmann). 17_g (außer הַתְּצִלָּה) ist die übliche Redaktorenphrase. Um הַתְּצִלָּה zu einem Stichos zu vervollständigen, könnte man vielleicht nach 17_h הַתְּצִלָּה שְׁתִּיבָה lesen? In 17_h ist תִּיבָשׁ zu streichen; außerdem das im Rahmen des Gleichnisses unmögliche וְלֹא בֹרֵעַ גְּדֻלָּה וְכֶעָם רַב und das dazu gehörige מִשְׁרָשִׁייה אֹתָהּ (mit dem aramäischen Infinitiv). Endlich ist 27_h Zusatz: er erklärt das Vertrocknen der Weinrebe nicht, wie 27_g, dadurch, daß der Adler sie aus dem Boden gerissen hat, sondern durch den glühenden Hauch des Ostwindes.

°[O Pflänzlein!] Wird das glücken?

Er reißt die Wurzeln ihm aus,

Er haut ihm ab die Früchte

Und all sein Laub verdorrt.

In Form einer Allegorie stellt dieses Gedicht dar, wie der mächtige Babylonier im Jahre 597 gegen Jerusalem zog, den Adel Judas und den König Jojachin gefangen nahm und jenen nach Babylonien wegführte, diesen in die Stadt Babylon brachte; wie er sodann aus den Einheimischen eine Regierung in Juda einsetzte und ihr die Bedingungen zu gedeihlicher Existenz gewährte. So lebte Juda eine Zeitlang in bescheidener, aber befriedigender Lage unter babylonischer Oberhoheit. Da trat der Ägypter auf, und alsbald wandte sich Juda ihm zu; denn es wünschte groß und mächtig zu werden. Aber das wird ihm nicht glücken! Das Ende vom Liede wird sein, daß der Ägypter es ausplündert und ganz zu grunde richtet.

Der Schluß des Gedichtes ist schon früh mißverstanden und auf den Babylonier bezogen worden. An diesen denkt offenbar schon 17₁₀, wo vom Ostwind die Rede ist, und ebenso alle neueren Ausleger. Es liegt aber wohl näher, den zuletzt genannten zweiten Adler als Subjekt aufzufassen; wäre der erste Adler gemeint, so hätte dies ausdrücklich gesagt sein müssen. Hesekeil befürchtet also, daß Juda mit Ägypten wieder dieselben übeln Erfahrungen machen werde, wie einst im Jahre 609, als Necho Joahas nach Ägypten schleppte und Juda einen schweren Tribut auferlegte (II Reg 23₃₁ ff.). Daß Hesekeil die ähnliche Behandlung durch die Babylonier im Jahre 597 nicht berücksichtigt, zeigt nur, wie loyal babylonisch er gesinnt ist. Sein Gedicht ist ja auch ein uneingeschränktes Lob der Milde Babylons. Nach 8₁ (vgl. 20₁) wäre das Gedicht im Jahre 592 geschrieben. Die gewöhnliche Meinung der Ausleger, daß es in dieses Jahr nicht passe, vermag ich nicht zu teilen. Schon ehe Zedekia offen abfiel, gingen Unruhen gegen die babylonische Herrschaft durch die Judenschaft (vgl. Jer 28 und 29). Vom Aufstande Zedekias sagt das Gedicht noch nichts; es spricht überhaupt nicht von der persönlichen Haltung Zedekias, denn die „Weinrebe“ ist nicht Zedekia, sondern, wie in Kap. 15, Juda. Das Gedicht setzt voraus, daß Bestrebungen

zum Abfall in Jerusalem vorhanden waren, und Hesekiel als ein Vertreter babylonischer Politik warnt davor.

Der Redaktor hat das Gedicht in seiner Weise eingeleitet durch 17₁₋₃ aa. Er nennt es seiner allegorischen Form wegen חִידָה und מִשָּׁל¹⁾. Vor die Drohung in 17₉ hat er die übliche Einleitungsformel gesetzt. Vor allem aber hat er eine Deutung der Allegorie 17₁₁₋₂₁ gegeben. Schon van Gilse hat 1836 gesehen und z. B. Smend hat es anerkannt, daß die Deutung zur Allegorie des Gedichtes nicht genau stimmt; sie setzt, wie van Gilse erkannt hat, den Fall Jerusalems als bekannt voraus. Daraus folgt, daß die Deutung nicht von Hesekiel herrührt. Handelte es sich um einen späteren Kommentar von Hesekiels eigener Hand, so hätte der Prophet später sein eigenes Gedicht nicht mehr verstanden.

Die Deutung versteht unter den beiden Adlern nicht die Reiche von Babylonien und Ägypten, sondern die Könige dieser Reiche. Während das Gedicht 17₃f. צִמְרַת הָאָרֶץ als den Adel Judas und רֹאשׁ יִיְקָרְתּוֹ als den König Judas zu unterscheiden scheint, hält der Ausdeuter 17₁₂ beides für gleichbedeutend, König und Oberste in eins fassend. 17₅ וְעַתָּה הָאָרֶץ bezieht er irrtümlich auf das davidische Geschlecht 17₁₃ und unter der Rebe versteht er nicht Juda, sondern den König Zedekia. Daß die „Rebe“ unter babylonischer Herrschaft in befriedigender Lage gewesen sei und daß sie sich — nach Hesekiels Meinung von Rechts wegen — dem babylonischen „Adler“ zugewendet habe (17₆), ist dem Ausdeuter unbegreiflich gewesen; er läßt dies darum unberücksichtigt. 17₆ שְׂפִלַת קוֹמָה erklärt der Ausdeuter durch die Wegführung der Großen Judas, verwirrt dabei aber die Reihenfolge der geschichtlichen Ereignisse (17₁₃ b müßte neben 17₁₂ stehen). 17₇ דְּלִיָּהוּ וְלִי versteht er 17₁₅ als Sendung von Boten nach Ägypten.

Auch allerlei Neues hat der Ausdeuter zum Thema hinzugebracht: den eidlich beschworenen Bund Zedekias mit Babylonien (17₁₃) und dessen Bruch durch die Botschaft an den Pharao mit der Bitte um Rosse und Wagen (17₁₅) — das geht offenbar auf Zedekias Verhandlungen mit Pharao Apries 588 —; ferner die Weissagung der Deportation Zedekias nach Babylon und seines Todes daselbst (17₁₆ vgl. 12₁₃), den unzureichenden militärischen

¹⁾ Zum letzteren vgl. 24₂ 21₅.

Beistand des Pharaos während der Belagerung Jerusalems (17₁₇)¹⁾, die Gefangennahme Zedekias, seine Wegführung nach Babylon und Verurteilung daselbst (17₂₀), sowie den Untergang seiner Streitkräfte (17₂₁). Man beachte dabei, in wie bunter, ungeordneter Reihenfolge diese geschichtlichen Begebenheiten erwähnt werden. Es läßt sich schwerlich bestreiten, daß das alles vaticinium post eventum ist. Es hat natürlich nichts zu besagen, daß das Gericht über Zedekia 17₂₀ nicht in Ribla (II Reg 25_{f.}), sondern in Babylon stattfindet; **רִיבְלָה** 17₁₅, auf welches Bertholet sich beruft, beweist nicht für die Echtheit der Weissagung, da es nur Wiederholung aus 17₉ ist. Vor allem ist beweisend, daß fast alle die erwähnten geschichtlichen Ereignisse im Königsbuche stehen; nur aus diesem kennt der Verfasser sie, und er lehnt sich durchweg eng an den dortigen Wortlaut an²⁾. Im übrigen wußte er über die Entsatzexpedition des Apries 27₁₇ aus Jer 37₅₋₁₁, und die Sendung der Boten an den Pharaos hat er sich hinzugedacht. Von Zedekias Tod wußte er entweder aus Überlieferung, oder er hat das als selbstverständlich aus dem Königsbuch erschlossen. Eigene Phantasie des Verfassers ist, was er über den Eid und Eidbruch Zedekias schreibt — allerdings eine naheliegende Kombination in Anlehnung an Jer 34₁₀. Gerade hierauf legt er besonderen Nachdruck: Zedekia wird von Jahwe gestraft, weil der dem Nebukadnezar geleistete Eid, den er brach, bei Jahwe geschworen war. Damit wird ein theologisches Motiv in das Thema hineingetragen, welches dem Gedicht Hesekiels fremd ist. Für Hesekiel bestand Zedekias, oder richtiger Judas Schuld in der Hinwendung zu Ägypten. Das ist der Standpunkt der politischen Loyalität gegen Babylon. Der Ausdeuter verstand das nicht mehr; er dachte ganz anders über die babylonische Herrschaft.

Es ist also augenfällig, daß die gesamte Ausdeutung des Gedichtes sekundär ist. Wäre die Deutung ursprünglich, so wäre das Gedicht überflüssig und reine Spielerei. Aber das Gedicht ist, wie z. B. auch Bertholet anmerkt, in sich so durchsichtig, daß es einer Deutung gar nicht bedarf.

¹⁾ Kraetzschmar und Herrmann streichen **פִּרְעֶה**, und Herrmann hält 17₁₇ für eine „nachträgliche Bemerkung“. Das ist möglich, aber nicht nötig.

²⁾ Vgl. II Reg 24₁₀₋₁₂. 14₁₆ 25₂₅ 24₁₅. 20. 17 25₁. 6⁻⁷. 5. 11.

Ein Anhang zu 17₁₋₂₁ ist die messianische Weissagung am Schlusse des Kapitels 17₂₂₋₂₄. Sie ist jünger als die Deutung 17₁₁₋₂₁. 17₂₂₋₂₄ bringt eine stilistisch schiefe Weiterführung der bis dahin klar durchgeführten Allegorie. Jetzt greift Jahwe selber in die Welt der allegorischen Bilder ein. Er nimmt מצמרה הארז und מראש ינקותיו הרמה — beides ist jetzt identisch und meint das davidische Königshaus — einen רך, ein „zartes [Reis]“ und pflanzt es ein על הר גבה, oder wie gleich mit Zerstörung der Allegorie verdeutlicht wird, בחר מרומי ישראל¹⁾. Dies Reis soll „Zweige tragen und Frucht bringen“ (vgl. 17₈) und zur stolzen (vgl. 17₈) Zeder werden, unter der alles Getier²⁾ und in deren Zweigen alle gefiederten Vögel³⁾ wohnen sollen. Dann sollen „alle Bäume des Feldes“⁴⁾ erkennen — hier verfällt der Verfasser an besonders unglücklicher Stelle in die übliche Bearbeiterphrase —, daß Jahwe „einen hohen Baum erniedrigt, einen niedrigen Baum erhöht, einen frischen Baum dürr, einen dürren Baum blühend macht“; zur Dichtung Hesekiels paßt das letztere gar nicht. Der Sinn von 17₂₂₋₂₄ ist klar: Jahwe verheißt, daß er einen jungen Davididen aus Babylon nach Jerusalem zurückbringen werde, welcher daselbst zu Macht und Herrschaft gelangen soll; alle Heidenvölker werden an der Erniedrigung des alten, an der Erhöhung des neuen Davididen die Macht Jahwes erkennen. Die Weissagung setzt voraus, daß noch Davididen lebten⁵⁾.

Zwischen den verwandten Kapiteln 17 und 19 steht das nach Inhalt und Form ganz andersartige Kapitel 18, eine in prosaischer Rhetorik verfaßte Rede über die Gerechtigkeit Jahwes.

Ähnlich wie in dem sekundären Abschnitte 12₂₁ ff., geht der Verfasser von einem geflügelten Worte der Exulanten aus, in welchem sie ihrem Unmut über Jahwe Ausdruck geben: die Väter haben's schuld, und sie, die Kinder, müssen's büßen, müssen's büßen mit dem Verluste der ארמת ישראל. Dem widerspricht der Verfasser mit dem dogmatischen Satze, daß nur „die Seele, die sündigt, sterben soll“ (18_{4b}), und er führt diesen allgemeinen Satz am Beispiel dreier Generationen, Vater, Sohn und Enkel, um-

¹⁾ Vgl. 20₄₀ 34₁₄. ²⁾ Zum Text vgl. Cornill.

³⁾ Vgl. 39₄. 17.

⁴⁾ Vgl. 31_{4f}. 15.

⁵⁾ Vgl. Zerubbabels Rückkehr und dazu die Genealogie der nachexilischen Davididen I Chr 3; auch Sach 12₁₀₋₁₄ Esr 8₂₋₃.

ständig durch (18₅₋₂₀). Man pflegt anzunehmen, daß der Verfasser hier einen neuen Lehrsatz aufstelle gegenüber der bis dahin geltenden antiken Anschauung von der Solidarität des Geschlechtes. Unser Abschnitt gilt daher als ein Markstein in der alttestamentlichen Religionsgeschichte und Hesekiel als Vater der „individuellen Vergeltungslehre“. Das ist irrig. 18₂ ist kein Bekenntnis zum alten Glauben, sondern eine Klage der Exulanten über Jahwes unbillige Ungerechtigkeit. Deshalb ist es nicht Lehrsatz gegen Lehrsatz, was der Verfasser hier aufstellt, sondern prophetische Rüge gegen ungläubiges Murren und gottloses Urteil. Der Verfasser verteidigt die wohlwollende Gerechtigkeit Gottes gegen ihre zweifelnden Verächter. Er tut dies in zwei Teilen: erstens 18₁₋₂₀: Jahve straft oder belohnt nicht den einen für Schuld oder Verdienst des anderen, zweitens 18₂₁₋₃₂: Jahve straft auch den einzelnen, wenn er sich inzwischen geändert hat, nicht für Schuld oder Verdienst seines früheren Lebens. Es ist richtig, was Herrmann beobachtet, daß der zweite Teil vom Thema 18₂ abbiegt; solche Mängel des logischen Zusammenhangs sind in der hebräischen Literatur nicht ungewöhnlich und geben kein Recht, beide Teile auseinanderzureißen. Schon in 18₁₉ wird das Thema von 18₂ nicht geradlinig weitergeführt; denn die Klage der Leute ist in 18₁₉ eine ganz andere als in 18₂. Außerdem leiten die Ausdrücke צרקה הרשע und רשעת הרשע 18₂₀ schon zum Folgenden über. Hinter 18₂₉ darf also literarkritisch kein Schnitt gemacht werden.

Die Theorie, die der Verfasser von der göttlichen Vergeltung darlegt, ist nur verständlich vom Gedanken des bevorstehenden Gerichtes aus, in welchem rein individuell und nach dem im Augenblick tatsächlichen moralischen Verhalten des einzelnen entschieden wird: der Fromme bleibt am Leben, der Gottlose stirbt. Dies Gericht denkt sich der Verfasser wohl, wie 20₃₅₋₃₈, vor der Rückführung ins Land Israels.

Das Thema des Kapitels steht zu dem von Kap. 17 und 19 in einer gewissen Beziehung. Dort ist die Rede von der Wegführung ins Exil, die unter Jojachin 597 geschah. Das gab die Veranlassung zum Auftakt des Kapitels 18₂. Auch bei seiner Behandlung der drei Generationen mag der Verfasser an die drei Generationen eben jener Zeit denken: an den frommen Vater Josia, an die gottlosen Söhne Joahas, Jojakim und Zedekia, an

den im Exil lebenden Enkel Jojachin, als dessen Zeitgenossen die angeredeten Exulanten gedacht sind. Die Zeichnung gerade des gottlosen Sohnes könnte an das Bild Jojakims Jer 22₁₃ ff. erinnern. Vielleicht spielt auch die in Kap. 17 gegebene Gegenüberstellung der mit Jojachin Weggeführten und der unter Zedekia in Jerusalem Zurückgebliebenen mit hinein; der Gegensatz zwischen ihnen wird wie in Jer 24 als ein Gegensatz der frommen oder wenigstens bekehrungsfähigen גִּלְיָה und des gottlosen עַם הָאָרֶץ verstanden. Es ist der bei den Schriftstellern des babylonischen Exils auch sonst gern betonte Qualitätsunterschied. Gerade dies aber ist, wie schon frühere Teile des Buches gezeigt haben, ein beliebtes Thema des Redaktors.

Kap. 18 stammt offenbar nicht von Hesekiel, sondern vom Redaktor des Buches. Es ist nicht, wie alle die hesekielischen Gedichte dieses ersten Teiles, Drohweissagung gegen das götzendienerische Jerusalem, sondern Mahn- und Bußrede an die Exulanten; diese setzt die Erwartung eines kommenden Gerichtes über die Gemeinde voraus. Auch die vorgetragene Vergeltungslehre entspricht nicht den Anschauungen Hesekiels. Zwar ist auch ihm der Gedanke einer individuellen Vergeltung insofern nicht mehr fremd, als auch er von einer Bestrafung der Götzendiener, einer Schonung der Getreuen Jahwes in Jerusalem spricht (9₆). Aber im allgemeinen gilt ihm doch das Jerusalem der Vergangenheit und der Gegenwart als solidarisch. Ich kann mich hier auf Bertholet berufen, welcher erklärt: „Daß sich jene Theorie, die den extremsten Individualismus bekundet, mit den Ausführungen der vorigen Kapitel, speziell Kap. 15 und 16, in denen das Volk, und zwar nicht bloß einer Generation, gerade als eine moralische Einheit aufgefaßt wird, einigermaßen stößt, ist unumwunden zuzugeben.“ Bertholet hilft sich mit der „Unvollkommenheit einer Theologie, die noch in den Anfängen stecke“. Ich selbst habe den Widerspruch früher beseitigen wollen durch die Annahme, 18₁₋₂₀ sei im Grunde gar nicht individualistisch gemeint, sondern denke nur an die drei Generationen. Aber beides ist nicht richtig.

Daß Kap. 18 vom Redaktor stammt, bestätigt der Sprachgebrauch des Abschnittes. Überall begegnen beliebte Wendungen des Redaktors. Auch an den Sprachgebrauch des Heiligkeitgesetzes erinnert vieles, ohne daß eigentliche Abhängigkeit vor-

läge. Vor allem bewegt sich die Beschreibung der Frömmigkeit und Gottlosigkeit 18_{ff.} ganz im Stil der zeitgenössischen Gesetzgebung. An der Spitze 18₆ steht der deuteronomische Hauptsatz, das Verbot des Höhenkultes¹⁾. Der echte Hesekiel kennt dies Verbot noch nicht, wohl aber der Redaktor (6_{1ff.}). In sprachlicher Hinsicht ist der Aramaismus קהה 18₂ (vgl. Koh 10₁₀) für hebräisches כהה zu beachten. Durch seine prosaische Diktion unterscheidet sich das Kapitel von den dichterischen Weissagungen Hesekiels. Inhaltlich ist es nicht leidenschaftliche Drohwissagung, sondern lehrhafte, oft etwas nüchterne Rhetorik, breit und voll von allerhand Wiederholungen²⁾.

Ein viertes Gedicht Hesekiels findet sich in Kap. 19, und zwar in 19₂₋₃; denn 19_{10ff.} gehört nicht mehr dazu. Auf die metrische Form des Abschnittes hat zuerst Budde geachtet; Herrmanns Zweifel gegen die Annahme regelmäßiger Kinazeilen ist wenig begründet. Zum Text verweise ich im allgemeinen auf den Apparat in Kittels Biblia Hebraica³⁾.

Das Gedicht lautet etwa so:

² *Ha, Löwin unter Löwen
War deine Mutter,
Lagerte unter Leuen,
Zog Junge groß!*

³ *Eins der Jungen wuchs auf
Und ward zum Leuen;
Der lernte Beute erbeuten,
Menschen fraß er.*

⁴ *Völker gegen ihn zogen,
Fingen im Loch ihn,*

¹⁾ Die Konjekturen עֲלֵה־הָרִים statt אֱלֹהֵי־הָרִים 18₆. 11. 15. (22₉) die Robertson Smith nach 33₂₅ vorgeschlagen hat, ist möglich und wird von Bertholet und Herrmann angenommen; doch läßt sich auch אֱלֹהֵי־הָרִים verteidigen.

²⁾ Kraetzschmar, Jahn und Herrmann betrachten 18₂₁₋₂₅ und 18₂₆₋₂₉ als Dubletten; nach Kraetzschmar liegen wiederum Parallelrezensionen vor, nach Jahn ist die zweite Stelle Textwucherung. Ich erkläre diese Wiederholungen lieber aus der weitschweifigen Diktion des Redaktors.

³⁾ 19₉ ist glossiert durch בְּחַחִים (om. Syr.), אֱלֹהֵי־מֶלֶךְ בְּבֵל יְבֹאֲהוּ (aus Reg II 25_{6f.}) und vielleicht durch die spezifisch redaktionelle Wendung אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל.

*Führten ihn weg an Haken
Ins Land Ägypten.*

⁵ *Und da sie sah, daß [nichtig],
Eitel ihr Hoffen,
Nahm sie ein anderes Junge,
Macht'es zum Leuen.*

⁶ *Unter den Löwen schritt er,
Ward zum Leuen;
Lernte Beute erbeuten,
Menschen fraß er.*

⁷

.
*Land und Leute erstaunten
Bei seinem Gebrüll.*

⁸ *Völker stellten gegen ihn
Ringsum Garne,
Warfen auf ihn ihr Netz,
Fingen im Loch ihn.*

⁹ *Sperreten im Käfig ihn ein,
Brachten ins Garn ihn,
Daß fortan seine Stimme
Nicht mehr zu hören.*

Der Sinn des Gleichnisses ist durchsichtig: die Löwin ist Juda, ihre beiden Jungen Joahas und Jojachin. Das Bedenken z. B. Herrmanns gegen diese Deutung, daß Jojakim hier nicht genannt sei, ist ganz belanglos; denn der Dichter will von den beiden deportierten Königen reden. Es geht aber nicht an, den zweiten Jungleuen auf Zedekia zu deuten und dann gar die Löwin auf die Königinmutter Hamutal (Reg II 23₃₁ 24₁₈) — was ich überhaupt geschmacklos finde. Gegen diese Auffassung spricht, ganz abgesehen von der Datierung ins Jahr 592, daß Hesekiel neben der Deportation des Joahas nach Ägypten die des Jojachin nicht stillschweigend hätte übergehen können. Was die Charakteristik der beiden Könige anbelangt, so ist sie nicht als Vorwurf, sondern durchaus rühmend gemeint; der Dichter will die stolze,

Schreck einflößende Königsmacht schildern. Hesekiel ist ein treuer Anhänger und Bewunderer des alten Königshauses, dessen Leidensschicksal er selber teilen mußte; er urteilt anders über die letzten Könige Judas als der deuteronomistische Redaktor des Königsbuches (II Reg 23₃₂ 24₉). Sein Gedicht ist eine Elegie auf Jojachins Schicksal.

19₁₀₋₁₄ ist natürlich nicht die ursprüngliche Fortsetzung von 19₂₋₉, sondern ein Anhang von anderer Hand; denn das Bild wechselt: Juda ist jetzt eine Weinrebe. Jahn hält 19_{10-14 a} für ein neues selbständiges Gedicht Hesekiels. Aber dagegen spricht schon אִמֶּךָ 19₂₀, was als Anfang einer selbständigen Dichtung unverständlich ist; die babylonischen Exulanten¹⁾ können hier nicht angeredet sein. Gemeint ist also die „Mutter“ Jojachins, d. h. die Löwin Juda 19₂, und 19₁₀₋₁₄ ist nur im Zusammenhang mit 19₁₋₉ zu verstehen, mithin ein sekundärer Anhang dazu. Der Verfasser beschreibt Juda als üppig rankende Weinrebe im Weinberge²⁾, am Wasser gepflanzt. Diese hatte einen mächtigen Stamm³⁾, der zu einem Herrscherstabe⁴⁾ ward und zu stolzragender Höhe emporwuchs — schon hier wird das Gleichnis gestört, und im Folgenden wird es erst recht verwirrt: „durch Zorn“ wird die Rebe ausgerissen, zu Boden geworfen, durch den Ostwind vertrocknet; ihr mächtiger Stamm verdorrt, und außerdem wird sie noch vom Feuer gefressen! Trotz dieser gründlichen Vernichtung wird sie darnach in die Wüste verpflanzt — als ob man Reben in die Wüste pflanzte! — und dann geht gar noch Feuer von dem Stamme selbst aus und frißt die Ranken der Rebe, so daß nun kein „mächtiger Stamm“, kein „Stab zum Herrschen“ mehr an ihr vorhanden ist. Es genügt wohl, sich diesen Wirrwarr von Bildern vor Augen zu stellen, um den Abstand von den echten Gedichten Hesekiels zu erkennen. Man darf sich über die Konfusion, die in 19₁₀₋₁₄ herrscht, nicht täuschen lassen durch den poetischen Duft einzelner Wendungen; denn der Vorrat von Bildern und Ausdrücken, die der Verfasser verwendet, ist fast ganz und gar aus 17₅₋₁₀ entlehnt⁵⁾; nach Herrmanns famoser Erklärung ist Hesekiel hier „sozusagen literarisch abhängig

¹⁾ Man müßte dann אִמֶּךָ sprechen.

²⁾ בְּכֶרֶם? ³⁾ יָרֵי לָהּ מִטָּה עַן.

⁴⁾ לִישׁ שֶׁבֶט.

⁵⁾ Vgl. außerdem עֲבָתִים aus 31₃.

von seinem Kap. 17“. Ich halte es deshalb auch für unmöglich, durch willkürliche Streichungen, wie sie Jahn und Rothstein vornehmen, ein hesekielisches Gedicht aus 19_{10-14a} herauszudestilieren. Der Abschnitt setzt den Fall Jerusalems 586 schon voraus. Er ist eine stilistisch ungeschickte Allegorie auf die bekannten geschichtlichen Ereignisse: Juda hatte ein mächtiges Herrscherhaus, welches durch den östlichen Eroberer gestürzt und in die Fremde weggeführt wurde — damit ist die Deportation Jojachins 597 gemeint. Das Feuer, welches darnach vom Stamme ausgeht und die Ranken der Rebe frißt, ist mithin — wie auch meist richtig gedeutet wird — der Aufstand Zedekias, der das endgültige Unglück Jerusalems heraufbeschwor, so daß nun kein „Stab zum Herrschen“ mehr da ist.

Die Einleitung 19₁ (bis וַאֲמַרְתָּ 19₂) ist natürlich redaktionell. Die judäischen Könige werden als נְשִׂאֵי יִשְׂרָאֵל bezeichnet. Ewald, Hitzig, Cornill, Ehrlich und Herrmann lesen in 19₁ nach LXX נְשִׂאֵי statt נְשִׂאֵי; aber der Plural, der allein zu der Nennung der beiden Könige paßt, ist gewiß ursprünglich und der Singular wohl mit bezug auf Zedekia korrigiert. Ob der Anhang 19_{10-14a} vom ersten Redaktor des Buches oder von einem jüngeren Ergänzer herrührt, mag ich nicht entscheiden; im ersteren Falle wäre wenigstens 19_{14b} Unterschrift von jüngerer Hand.

4. Kap. 20–23.

20₁ bringt ein neues Datum, und zwar vom Jahre 591. Dies Datum steht freilich in verdächtiger Umgebung; denn die Notiz über die „Ältesten Israels“ fällt natürlich unter dasselbe Urteil wie 14₁, und dazu kommt, daß das ganze Kap. 20 nichthesekielisch ist. Die Versuchung ist hier groß, das Datum mit Jahn für reine Fiktion zu halten. Will man das nicht, so muß man annehmen, daß der Redaktor es in den ihm vorliegenden Papieren Hesekiels irgendwo gefunden hat, vielleicht als Datum über dem folgenden Gedichte in Kap. 21.

Kap. 20 ist, ähnlich wie Kap. 14, ein auf die folgenden Stücke Hesekiels vorbereitender Abschnitt. Die Fiktion ist dieselbe wie 14₁: götzendienerische Exulanten verlangen prophetischen Bescheid, aber Jahwe läßt sich von solchen Leuten nicht befragen (20₁₋₃), sondern befiehlt dem Propheten, daß er sie „richte“. Hesekiel

zeichnet ihnen infolgedessen in umständlicher Rede ein Bild der Vergangenheit. In Ägypten hat Jahwe einst die Väter erwählt und sie ermahnt, ihre ägyptischen Götzen wegzuwerten; aber sie taten es nicht. Dennoch vertilgte Jahwe sie nicht, sondern befreite sie aus Ägyptenland, führte sie in die Wüste und gab ihnen lebenswirkende Gesetze. Sie aber waren widerspenstig und verachteten die Gesetze. Dennoch vertilgte er sie nicht, sondern versagte ihnen nur den versprochenen Einzug in das Land Kanaan. Ihre Söhne aber ermahnte er aufs neue, nicht nach der Väter Weise zu wandeln, sondern die Gesetze zu halten. Aber auch die Söhne waren widerspenstig. Dennoch vertilgte er auch sie nicht, jedoch schwur er ihnen schon damals in der Wüste, daß er sie unter die Völker und in die Länder verstreuen werde, und gab ihnen „Gesetze, die nicht gut waren, und Rechte, durch die sie ihr Leben nicht erhalten konnten“; hiermit ist die entsetzliche Forderung des Erstgeburtsofers (Ex 22₂₈) gemeint, eines Opfers, durch das nach des Verfassers Urteil Jahwe selber die Israeliten verunreinigte. — Nunmehr hat sich der Schwur Jahwes erfüllt: Israel ist aus dem Lande verstoßen, unter die Völker verstreut. Trotzdem treiben sie noch immer Götzendienst nach der Väter Weise. Aber Jahwe will es nicht zulassen, daß sie ganz zu Heiden werden. Als König will er sich erweisen und will sie, wie einst aus Ägypten, mit sichtbarer Macht aus den Völkern und Ländern ausführen. Und wiederum wird er sie vorerst in die Wüste führen, in „die Wüste der Völker“ — der Ausdruck ist absichtlich mysteriös gehalten (vgl. Hos 2₁₆) —, und dort wird er wieder wie einst Gericht über sie halten. Wie ein Hirt die Schafe „unter dem Stab durchgehen läßt“, d. h. sie Stück für Stück mustert, so wird Jahwe sie mustern, die Sünder ausscheiden und die Übrigen aus der Fremde in die Heimat zurückführen. Das Ganze schließt mit einer Ermahnung, die Götzen abzutun — das muß der Sinn des verderbten Textes in 20₃₀ sein —; denn auf dem heiligen Berge zu Jerusalem werden sie allesamt Jahwe mit heiligen Abgaben und Opfern dienen und voller Abscheu an ihren vorigen götzendienerischen Wandel zurückdenken¹⁾.

¹⁾ Ich habe bei der Inhaltswiedergabe die Stelle 20₂₇₋₂₉ übergegangen, weil sie offenbar Nachtrag ist. Der Verfasser dieser Verse vermifste die Erwähnung des Höhenkultes. Seine Ausdrucksweise weicht vom Übrigen ab. Die Einführung

Im Großen und Ganzen ist das Kapitel einheitlich. Herrmann, der früher 20₁₋₃₁ und 20₃₂₋₄₄ als zwei in sich selbstständige Stücke betrachtete, sieht jetzt in 20₃₂₋₄₄ einen nach 586 von Hesekiel geschriebenen Anhang. Aber als Abschluß ist 20₃₁ viel zu dürftig. 20₃₂ schließt unmittelbar an das Vorhergehende an. Den Götzendienern unter den Exulanten wird das Gericht in der „Wüste der Völker“ angekündigt; erst darnach wird die Rückkehr der Übrigen in die Heimat erfolgen.

Daß Kap. 20 nicht hesekielisch sein kann, ergibt sich aus den verschiedensten Gründen. Die Form des Abschnittes ist im Gegensatz zu den hesekielischen Weissagungen reine Prosa. Im Ausdruck berührt sich der Abschnitt fast Wort für Wort und Satz für Satz mit der deuteronomistischen Literatur, mit dem Heiligkeitsetz und den redaktionellen Partien im Jeremia- und Hesekielbuche. Einer Aufzählung des Einzelnen bedarf es hier nicht. Die Phantasie des Verfassers ist sehr dürftig. Wo er erfindet, ist seine Erfindung unwahrscheinlich, wie die Befragung des Propheten durch götzendienerische Exulanten 20₃ oder die ausgesprochene Absicht der Exulanten, Heiden werden zu wollen (20₃₂). Selbst ein so origineller Gedanke, wie der in 20₂₅ — wohl der einzige originelle Gedanke in dem ganzen Kapitel — zeigt im Ausdruck (לא מרים) Berührung mit dem Sprachgebrauche des Redaktors (vgl. 18₁₃ 36₃₁). Die lange Beschreibung ist mehr Abhandlung als Weissagung. Die Situation des Verfassers ist die exilische. Sein Interesse gilt nicht dem Jerusalem vor 586, sondern der Exulantenschaft.

Wie schon gesagt, will dieser lange lehrhafte Abschnitt auf die nun folgenden Weissagungen Hesekiels vorbereiten: das Exil erfolgte als längst geweissagte Strafe für den Götzendienst der Väter. Jedoch schon hier gibt der Redaktor zu verstehen, daß die letzte Absicht Jahwes nicht Unheil ist, sondern die Reinigung des Volkes vom Götzendienst und die Rückführung ins Heimatland.

ins Land 20₂₈ kommt zu spät. Der neue Einsatz 20₂₇ stößt sich mit 20₃₀. 20₃₀ knüpft an 20₂₆ an. — Ob 20₂₉ Glosse ist (Cornill, Toy, Herrmann) ist mir nicht sicher. Dagegen scheint 20_{31a} Glosse zu sein; Kinderopfer sind sonst in exilischer Zeit kaum bezeugt. — Ferner streiche ich die mehrfachen Erwähnungen der Sabbate (20_{12. 13. 16. 20. 21. 24}), die durchweg den Eindruck von Glossen machen. 20_{12. 20} ist wörtlich Zitat aus Ex 31₁₃ (Ps). — Auch sonst enthält der Text allerlei kleinere Glossen, z. B. בְּהַר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל 20₄₀.

Kap. 21 besteht aus vier kürzeren Abschnitten, die die Redaktion durch viermalige Einleitungsformel 21^{1. 6. 13. 23} als Worte Jahwes überschreibt und von denen der zweite und der vierte jeder einen durch **וַאֲתָה בֶן אָדָם** 21^{11. 38} eingeführten Anhang haben.

Der erste Abschnitt 21¹⁻⁴ redet allegorisch: Hesekiel soll sich nach Süden wenden¹⁾, nach Mittag hin predigen, gegen den Wald des Südländes²⁾ weissagen, und zwar folgendes: Jahwe will Feuer an den Wald legen, das soll alle frischen und dürrer Bäume³⁾ fressen; alle Gesichter vom Südländ bis zum Norden sollen davon glühend werden, und alles Fleisch soll erkennen, daß Jahwe das Feuer angezündet hat und daß es nicht verlöschen wird. Diese Allegorie ist sehr dürftig und schlecht erfunden; sie steht weit ab von den dichterischen Gleichnissen Hesekiels. Das Weissagen „nach Süden hin“ ist ebenso legendenhaft wie das Weissagen Jeremias „nach Norden hin“⁴⁾. Das Erglühn der Gesichter soll das Entsetzen der zuschauenden Erdenbewohner ausdrücken. 21⁴ fällt aus der bildlichen Rede heraus.

Obwohl völlig durchsichtig⁵⁾, wird diese Allegorie doch ausdrücklich gedeutet. Die Deutung wird 21⁵ eingeleitet durch die stereotype Verwunderung des Publikums über die unverständliche Gleichnisrede des Propheten⁶⁾ und durch das beliebte „O weh!“ des Propheten⁷⁾. Die vorhergehende allegorische Rede ist von vornherein auf diese Deutung angelegt; die Deutung aber redet ungeschickterweise selber wieder allegorisch. Die drei vorher mit Bedacht gewählten verschiedenen Bezeichnungen des Südens werden jetzt künstlich gedeutet auf Jerusalem, den Tempel⁸⁾ und das Land Israel. Der Waldbrand soll die Vernichtung durch Jahwes Schwert bedeuten; die frischen und dürrer Bäume sind die Gerechten und Gottlosen in Juda. Daß das Feuer nicht verlöscht, soll heißen: das Schwert soll nicht in die Scheide zurückkehren. Zu bemerken ist, daß der Verfasser Gerechte und Gott-

1) Zum Ausdruck vgl. 6² 13¹⁷ 25² 28²¹ 29² 35² 38².

2) **שָׂדֶה** 21² ist korrigierende Glosse zu **יָעַר** vgl. **Jahn**.

3) Vgl. 17²⁴. 4) Jer 3¹² vgl. **Duhm** zur Stelle.

5) Herrmann: „Die Bildrede war für die Hörer gewiß nicht rätselhaft.“

6) Vgl. 12²² f. 17² 18² f. 24⁸.

7) Vgl. zum Ausdruck 4¹⁴ 9⁸ 11¹⁸ Jer 1⁶ 4¹⁰ 32¹⁷.

8) Lies **אֶל-מִקְדָּשׁ**.

lose zusammen umkommen läßt, also auf die in Kap. 18 (und auch 9₄ ff.) angenommene individuelle Vergeltung nicht Rücksicht nimmt. Auch 21₈ zeigt also, daß der Verfasser von Kap. 18 mit seiner individualistischen Betrachtung — vorausgesetzt, daß beide Stellen von gleicher Hand stammen — sich nicht bewußt ist, eine neue Lehre einzuführen. 21₉ ist Glosse, welche וַנִּצְרְבוּ 21₈ als „verbrannt werden“ mißdeutete und auf das allgemeine Weltgericht bezog.

An die Deutung ist in 21₁₁₋₁₂ ein Befehl Jahwes, zu seufzen, angehängt. Merkwürdig, daß dieser redaktionelle Hesekiel nicht aus innerer Herzenbewegung, sondern nach göttlicher Anweisung seufzt! Aber sein Seufzen soll eben nur symbolisches Schauspiel sein. Es muß daher auch mit der nötigen Theatralik לַעֲנִיחָם¹⁾ geschehen. Das erinnert an 12₁₇ ff. Dementsprechend müssen sich die Zuschauer auch erst darüber wundern und fragen²⁾, ehe der Prophet sie über den Sinn des Seufzens aufklärt. Der Sinn ist: ebenso werden die Exulanten seufzen, zittern, beben, wenn die „Kunde kommt“ vom Falle der Stadt³⁾.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß 21₁₋₁₂ mit Hesekiel nichts zu tun hat. Überall begegnen die stereotypen redaktionellen Wendungen⁴⁾. Der Verfasser, offenbar der Redaktor des Buches, nimmt 21₇ bereits auf die Verbrennung des Tempels 586 bezug.

Das Bild vom „Schwerte“ entnahm der Redaktor dem nunmehr folgenden hesekielischen Gedichte in 21₁₃₋₂₂. Die Einleitung zu diesem 21_{13-14 a} ist natürlich redaktionell, ebenso jedenfalls der formelhafte Schlußvers 21₂₂. Das Gedicht beginnt mit 21_{14 b}. Kraetzschmar nennt es einen „leidenschaftlichen Dithyrambus“. An seiner hesekielischen Herkunft kann man kaum zweifeln. Leider ist der Text in so heillosem Zustande und so stark von Glossen durchsetzt, daß über seine ursprüngliche Gestalt nichts wirklich Befriedigendes auszumachen ist. Die folgende Rekonstruktion⁵⁾ soll nur ein Versuch sein:

¹⁾ Vgl. 4₁₂ 12₃₋₇ 20_{9, 14, 22} 36₂₃ 37₂₀ 38₁₆ 43₁₁.

²⁾ Vgl. 12₉ 24₁₉.

³⁾ Vgl. zu den Ausdrücken 7_{26, 17} und 7_{5 f.} 24₁₄ 30₉ 33₃₃ 39₈.

⁴⁾ Auch der Aramaismus שלחבת 21₈ (vgl. Hi 15₃₀ Cnt 8₆ JSir 51₃) kennzeichnet den jüngeren Verfasser; להבת ist vielleicht erklärende hebräische Glosse dazu. Ehrlich betrachtet umgekehrt שלחבת als Glosse zu להבת.

⁵⁾ In 21_{14 b} muß statt des Part. Pass. ein Perfectum gelesen werden, also

¹⁴Ein Schwert, ein Schwert, es ward geschürft

Und blank ward es gefegt;

¹⁶Einem Mörder ward es gegeben,

Der mit der Hand es packt.

¹⁹Verdoppeln soll's, verdreifachen sich,

Rings soll sie's umkreisen,

²⁰Und Viele sollen zu Falle kommen

An allen ihren Toren.

Heda Schwert, zum Blitzen gemacht,

Zum Schlachten blank gefegt,

²¹Scharf hau zu nach rechts und nach links,

Wohin deine Schneiden sich wenden.

Der Sinn des Gedichtes ist klar: das Schwert des Mörders ist gegen Jerusalem gezückt; Viele sollen erschlagen werden. Da-

מִרְמָה (vgl. 21₁₅). 21_{15a} betrachte ich mit Rothstein als prosaische erläuternde Glosse. 21_{15b} ist unverständlich. Die Ausleger pflegen Jahwe als Sprecher des Gedichtes anzusehen und lesen deshalb in 21_{16a} gern mit Vulg. וְאֵת; aber unbedingt nötig ist das nicht. לְמִרְמָה 21_{16a} ist unmöglich, da das Schwert schon in 21_{14b} „gefegt“ ist; man pflegt לְמִרְמָה oder לְמוֹכָה zu verbessern. Statt בְּכַף ist in 21_{16a} wohl mit LXX בְּכַף zu lesen. 21_{16b} betrachte ich wiederum mit Rothstein als erläuternde Glosse. Ferner streiche ich mit Jahn 21₁₇₋₁₈, womit dann auch der neue redaktionelle Ansatz 21_{19a} fällt; diese Verse unterbrechen den Zusammenhang und fallen aus dem Ton des Übrigen heraus; sie wollen eigentliche Gottesrede sein, was von dem ursprünglichen Hesekielgedichte vielleicht nicht gilt. Die Aufforderung zu heulen und zu klagen 21₁₇ ist typisch. Verdächtig ist die Bezeichnung נְשִׂאֵי נִשְׂרָאֵל und daß sie alle dem Schwerte preisgegeben sind, wo doch nur Zedekia in Betracht käme. Zum „Schlagen auf die Hüfte“ vgl. Jer 31₁₉. 21₁₈ ist total sinnlos. 21_{19aβ} erinnert an 6₁₁ (22₁₈ 25₆); der Prophet kann nicht gleichzeitig in die Hände klatschen und das Schwert schwingen. Im folgenden pflegt man gern mit LXX וְתִכְפֹּל וְשִׁלְשָׁה zu lesen, also den Propheten als den Angeredeten zu betrachten. Aber „der Mörder“ hält ja das Schwert in der Hand, nicht Hesekiel. Besser Herrmann: וְתִכְפֹּל וְשִׁלְשָׁה. Vielleicht läßt sich aber auch auskommen mit dem Texte וְשִׁלְשִׁית „und es soll sich vervielfältigen dreifach“; חרב ist Glosse. Auch חרב חללים היא חרב חרב mag wohl Glosse sein. [ה]חֲרֹרֶת להם könnte zu halten sein. 21_{20a} betrachte ich mit Rothstein wiederum als Glosse, bis auf das letzte Wort חרב. 21_{20b} mag dann gelautet haben: חרב עשויה לברק מִרְמָה לְמַבָּח. In 21₂₁ wird הַשִּׁמִּי zu streichen sein. 21₂₂ ist eine prosaische Schlußbemerkung, deren Echtheit auch Rothstein bezweifelt.

mit ist eine historische Situation angedeutet, die offenbar über die der früheren Gedichte hinausgeht. Jerusalem ist jetzt unmittelbar bedroht. Es scheint, daß der Abfall Zedekias inzwischen Tatsache geworden ist. Hesekiel erwartet jetzt die blutige Rache des Babyloniers. Daß der Feldzug Nebukadnezars gegen Syrien oder gar die Belagerung Jerusalems bereits im Gange sei, braucht man vielleicht noch nicht anzunehmen; was Hesekiel hier ausspricht, kann schon im Jahre 591 seine Meinung über die sichere Folge des syrischen Aufstandes gewesen sein.

An das Schwertlied reiht sich, als ein viertes Wort Jahwes von der Redaktion eingeführt, ein Befehl Jahwes zu einer symbolischen Handlung. Auf den ersten Blick erinnert dieser Abschnitt an die originelle Theatralik von Kap. 4—5, aber bei näherem Zusehen erweist sich das doch als Schein. Während die symbolischen Handlungen in Kap. 4—5 — ich meine die drei ursprünglich hesekielischen — logisch konsequent beschrieben sind, fehlt hier jegliche logische Durchführung des Gedankens; Bild und Sache mischen sich wirr durcheinander. Der Prophet soll für das Schwert des Königs von Babel zwei Wege machen, die von einem Lande (Babylonien) ausgehen, und soll je ein Wegzeichen setzen an die Spitze des Weges einer jeden Stadt, nämlich nach Rabbat-Ammon und nach Jerusalem. Schon in diesen Sätzen (21^{24. 25}) fehlt die Stileinheit, ganz im Gegensatz zu den hesekielischen Symbolen von Kap. 4—5. Von 21²⁶ ab vergißt der Verfasser ganz und gar, daß er eine Handlung des Propheten beschreiben wollte, und erzählt statt dessen einfach, was der König von Babel tut. Übrigens auch kurios genug! Der König steht an der Wegscheide und befragt sein Orakel — der Verfasser zählt alle Orakel, die er weiß, auf —, welche der beiden Städte er angreifen soll¹⁾; das Orakel weist ihn nach Jerusalem (21²⁶⁻²⁷). Die Jerusalemer wollen es zwar — wann eigentlich? — immer noch nicht glauben; aber Nebukadnezar klagt ihre Schuld bei Gott ein, und das wird ihr Verderben (21^{28. 29})²⁾.

¹⁾ Es heißt nicht, welche der beiden Städte er zuerst angreifen soll. Der Verfasser will begründen, warum Jerusalem und nicht Rabbat-Ammon zerstört worden ist.

²⁾ Mit den Worten שבעי שבעות להם 21²⁸ ist nichts anzufangen. In 21²⁹ sprich יען הוֹכִרְכֶם עוֹנֶכֶם, streiche (mit Syr.) das zweite הוֹכִרְכֶם und lies (mit LXX) בָּרַח statt בָּרַח.

Daß diese „symbolische Handlung“ nicht — wie die Ausleger zumeist annehmen — wirklich ausgeführt worden ist, erscheint mir klar. Die Darstellung ist ganz unordentlich; die symbolische „Handlung“ wird überhaupt nur zur Hälfte beschrieben, nämlich nur das Zeichnen der zwei Wege und das Aufstellen der Wegzeichen, und schon da mit übler Mischung von Bild und Sache. Weiterhin vergißt der Verfasser aber überhaupt ganz, daß er eine symbolische Handlung des Propheten beschreiben wollte, und stellt die Hauptsache, den Orakelentscheid, einfach als Handlung des babylonischen Königs dar. Das ist nicht echte hesekielische Symbolik wie die Belagerungssymbolik in Kap. 4—5, sondern künstliche Mache, wie in Kap. 12. Daß der Abschnitt mit Hesekiel nichts zu tun hat, zeigt auch der Sprachgebrauch mit all seinen stereotypen Wendungen¹⁾.

Der Abschnitt setzt sich 21₃₀₋₃₂ fort in einer Apostrophe gegen den „ruchlosen Schurken²⁾“, den Fürsten Israels, dessen Tag gekommen ist zur Zeit, da seine Schuld voll ist“. Jahwe befiehlt, daß man ihm Turban und Krone nehmen soll: „So soll es nicht bleiben (?); empor mit dem Niedrigen, nieder mit dem Hohen! Zu Trümmern, Trümmern, Trümmern will ich sie machen! Weh ihr, so wird sie bleiben³⁾“, bis daß der kommt, dem das Recht zusteht und dem ich es geben werde.“ Daß dieser absichtlich geheimnisvoll redende Abschnitt nicht hesekielisch ist, ergibt sich schon aus der Bezeichnung des judäischen Königs נשיא ישראל. Es ist also ein vaticinium post eventum auf den Sturz Zedekias. Während er erniedrigt wird, soll der Niedrige, Jojachin und sein Geschlecht, auf den Thron gehoben werden. Jerusalem wird in Trümmer gelegt und in diesem Zustande bleiben bis zum Kommen des legitimen Erben der davidischen Krone. Das sind Stimmungen, wie sie etwa zu Haggais und Sacharjas Zeit lebendig waren; der

¹⁾ Zu שים 21₂₄ vgl. 6₂ 13₁₇ 21₂. 7 25₂ 28₂₁ 29₂ 35₂ 38₂ 44₅. Zu לבוא חרב מלך בבל 21_{24f.} vgl. 32₁₁; zu לבוא חרב vgl. 30₄ 33_{4.6} (auch 6₃ 11₃ 14₁₇ 29₈ 33₂); zu מלך בבל vgl. 17₁₂ 19₂ 24₂ 26₇ 29_{18f.} 30_{10.24f.} und oft bei Jer. Zu ראש רך 21_{24f.} vgl. 16_{25.31}. Zu לשם כרים לשמן סללה לבנות דיק 21₂₇ vgl. 4₂ 17₁₇ 26₈. Zu כקסם שוא 21₂₈ vgl. 12₂₄ 13_{6.9} 21₃₄ 22₂₈. Zu מזכיר עין 21₂₈ vgl. 29₁₆. Zu יען mit Infinitiv 21₂₉ vgl. 5₇ 13_{8.22} 16₃₆ 22₁₉ 25_{3.8.12.15} 28_{2.6} 29_{6.9} 34₃ 35_{5.10} 36₂ (auch sonst oft יען).

²⁾ חלל wie Lev 21_{7.14} eigentlich „entweiht, profaniert“.

³⁾ Lies so mit LXX אחי לה כואת תהיה.

Abschnitt mag vor den Mauerbau Nehemias gehören. Die Rede-weise ist künstliche Imitation ekstatischer Rede, wie sie die Jünger lieben (vgl. Jer 22₂₀). Der Ausdruck in 21₃₂ erinnert an Gen 49₁₀, dessen ursprünglicher Text vielleicht von jüngerer Hand messianisch umgebogen ist.

Ein Nachtrag 21₃₃₋₃₇ bringt eine Weissagung gegen die Ammoniter und ihr Höhnen. Sie wird schon deshalb jünger als die Redaktion des Buches sein, weil diese die Ammoniter in 25₁₋₅ bedroht. Das Stück ist eine stilistisch unglückliche Nachbildung des hesekielischen Schwertliedes, setzt aber bereits das ganze Kap. 21 voraus. Der Ergänzter, der 21_{23ff.} las, vermiste neben der Bedrohung Jerusalems diejenige der Ammoniter, deren Höhnen ein stereotypes Thema der nachexilischen Literaten ist (vgl. 16₅₆ 36₁₅ Zph 2₈ u. a.). Auch für sie ist das Schwert aus der Scheide gezogen und zum Blitzen gefegt (vgl. 21_{14f.}), obschon auch die ammonitischen Lügenpropheten noch immer Glück weissagen (vgl. 13_{6ff.} 22₂₈). Das Schwert wird an die Hälse der חללי רשעים (vgl. 21₃₀) gelegt werden; „ihr Tag ist gekommen zur Zeit, da ihre Schuld voll ist“ (vgl. 21₃₀). Da hilft keine Gegenwehr, Ammon mag nur sein Schwert in die Scheide stecken¹⁾; im eigenen Lande (vgl. 17₁₆ 28_{13.15} 29₁₄ 16₃) wird der Zorn Jahwes Ammon treffen (vgl. 11₁₀ 22_{31.21} u. a.); in die Hand von Barbaren (vgl. Ps 94₈), die Unglück schmieden, wird es gegeben, dem Feuer zum Fraße (vgl. 15_{4.6}), sein Blut im Lande vergossen (vgl. 22₁₃ 24₇) und sein Andenken ausgelöscht (vgl. 25₁₀). Jahwe hat es gesprochen (vgl. 5₁₃ 21₂₂ 23₃₄). Der ganze Abschnitt bewegt sich in Entlehnungen und konventionellen Phrasen. Die Barbaren, denen Ammon anheimfällt, sind nicht die Babylonier, sondern irgendwelche Feinde, etwa die Beduinen der Wüste (vgl. 25₄).

Kap. 22 besteht aus drei selbständigen Abschnitten, 22₁₋₁₆. 17-22. 23-31. Alle drei sind mit der üblichen redaktionellen Formel eingeleitet.

Der erste Abschnitt 22₁₋₁₆ ist eine Drohung gegen „die Stadt des Blutes“²⁾. Der Prophet soll ihr all ihre Greuel, Blutvergießen und Götzendienst, kundtun; auch der Götzendienst gehört, da der Verfasser wohl an das Kinderopfer denkt, unter den Begriff der

¹⁾ Der Text 21_{35a} ist sehr ungeschickt, falls nicht gänzlich verderbt.

²⁾ עיר הרמים 24_{6.9} vgl. 7₂₃ 9₉ 11₆ Nah 3₁.

Blutschuld. Jerusalem soll zum Gespött der Völker und Länder, der nahen und fernen, werden. Schon diese Exilsdrohung mit dem stereotypen Hinweis auf den Spott der Heiden verrät den exilischen Standpunkt des Verfassers. Das bestätigt sich im Folgenden: 22₆₋₁₂ bringt einen langen Sündenkatalog, der sich fast Satz für Satz an das Heiligkeitsgesetz anlehnt. Im Munde des in der Ferne lebenden Hesekeiel nimmt sich die ins Einzelne gehende Schilderung der jerusalemer Zustände seltsam aus. Das Ganze ist, wie man sieht, rein literarisch. Die Aufzählung beginnt mit den Sünden der **נשיאי ישראל** 22₆, d. h. der Könige Judas; schon diese Bezeichnung beweist natürlich, daß von hesekielischer Abfassung des Stücks nicht die Rede sein kann. Nicht ein einzelner König — Zedekia —, sondern das alte Königtum überhaupt wird bedroht. Auch hier ist die literarische Fiktion durchsichtig (vgl. 34,ff. Jer 23,ff.). Der Leser von 22₆ erwartet eigentlich, daß nun die anderen Sünden der Könige der Reihe nach behandelt werden sollen; aber statt dessen folgt 22_{7ff.} eine planlose Aufzählung allgemeiner Sünden, wobei das 22_{2f.} angekündigte Thema der Blutschuld aus den Augen verloren wird und nur noch durch die gelegentlich an passender Stelle eingefügte Wendung **למען שפך דם** in Erinnerung gebracht wird. Cornill scheidet 22₈ wohl mit Recht aus. Die Schlußdrohung 22₁₃₋₁₆, mit dem beliebten „Händeklatschen“ (vgl. 6₁₁ 21_{19.22}) beginnend, stellt die Zerstreuung unter die Völker und Länder in Aussicht. Das ist wiederum ex eventu, vom Standpunkt des Exils aus, geschrieben. Auch die angekündigte Beseitigung der Unreinheit Jerusalems ist wohl nur als Drohung zu verstehen, nicht als leise Verheißung des Heils, die im Zusammenhang nicht am Platze wäre. Der ganze Abschnitt 22₁₋₁₁ besteht aus bekannten Phrasen und berührt sich, wie gesagt, stark mit vielen Stellen des Heiligkeitsgesetzes. Der Vorwurf der Opfermahlzeiten auf den Bergen ¹⁾ beruht auf dem deuteronomischen Dogma (vgl. 18₆). Das alles zeigt, daß der Abschnitt nicht von Hesekeiel stammt. Es handelt sich um eine im Exil verfaßte rein literarisch fingierte Bedrohung des alten Jerusalems, dessen Untergang vom Standpunkt der

¹⁾ Doch vgl. das zu 18_{6.11.15} Bemerkte, wonach möglicherweise **על-הדם** zu lesen, also vom Essen mit dem Blute die Rede wäre.

Gesetzesschule aus durch die Menge seiner Gesetzesübertretungen begründet wird.

Der zweite Abschnitt 22₁₇₋₂₂ ist textlich schwierig. Das „Haus Israels“ — schon dieser Ausdruck zeigt, daß auch hier nicht Hesekiel redet — ist zu סוג (Qrê סוג) geworden. סוג ist nicht die nach dem Schmelzungsprozeß ausgeschiedene Schlacke, sondern die unreine Mischungsmaße, die in den Schmelzofen kommt, um das darin enthaltene Edelmetall (Silber) und das Unedle (z. B. Blei vgl. Jes 1₂₅) von einander zu trennen. סוג ist also die Summe dessen, was nachher in 22₂₀ als „Silber, Kupfer, Eisen, Zinn und Blei“ bezeichnet wird. Der Vergleich meint also, wie in Jes 1_{22.25}, daß ein Läuterungsgericht über Jerusalem ergehen soll. Schwierig ist die Stelle 22₁₈. Cornill und Jahn streichen כור סגים; Bertholet liest בתוך כסף סגים היו. Aber die folgenden Verse zeigen deutlich, daß תוך mit כור zusammengehört. Ich halte כסף für Glosse, die an verkehrter Stelle (statt hinter כלם) in den Text geriet und sehe, daß Herrmann der gleichen Ansicht ist. In dieser Gestalt kann 22_{18b} dann freilich dem ursprünglichen Texte nicht angehören; denn hier sind die Metalle bereits im Schmelzofen, während sie 22₂₀ erst hinein kommen sollen. Formell ist auch die abweichende Reihenfolge der Metalle gegenüber 22₂₀ und der Plural סגים gegenüber סוג 22_{18a} zu beachten. Ich streiche 22_{18b-19a}. Der Sinn ist also: Jahwe betrachtet und behandelt das „Haus Israels“ als סוג, d. h. als unreine Mischungsmasse, die der Schmelzung bedarf; er sammelt sie in Jerusalem, wie man Silber, Kupfer, Eisen, Zinn und Blei im Schmelzofen sammelt, bläst¹⁾ ins Feuer und schmelzt sie. Gemeint ist das Strafgericht, das 586 über Jerusalem erging. Der Text hält sich ganz im Stile des Redaktors²⁾. Die Weissagung ist auch hier wieder literarische Fiktion. Der Verfasser mag zu seinem Bilde durch Jes 1_{22.25} angeregt worden sein. Der Sinn seiner Weissagung ist durchaus drohend gemeint; auf den verheißungsvollen Gedanken der sittlichen Läuterung ist kein Nachdruck gelegt. Erst 22_{21-22a} (vielleicht Zusatz vgl. Jahn) deutet dies an: hier wird nur von der Schmelzung des Silbers gesprochen, also von der Bewahrung des Edelmetalls. Der Zusetzer dachte an die eschatologische Reinigung

¹⁾ Lies ונפחתי.

²⁾ Vgl. z. B. 22₁₉.

der Gemeinde von den gottlosen Elementen. Seine Sprache ist schon aramäisch beeinflusst¹⁾).

Der dritte Abschnitt 22₂₃₋₃₁ besteht, abgesehen von 22₂₄, aus lauter bekannten oder von anderswoher entlehnten Wendungen und Sätzen²⁾. Der Reihe nach werden die einzelnen Stände vorgenommen: die „Fürsten“ (LXX) = die Könige, die Priester, die Obersten, die Propheten. Ihre moralische Verderbnis wird beschrieben. In diesem Sinne ist auch die Anrede 22₂₄ zu verstehen. Der Ausdruck in 22₂₄ ist auffällig: Jerusalem gleicht in seiner sittlichen Unfruchtbarkeit einem „Lande, das nicht be- regnet³⁾ und nicht benetzt⁴⁾ ward“. Dazu wird hinzugefügt וְעַם בְּיוֹם, was geprägter Terminus des Gerichtstages ist⁵⁾; die Verbindung mit dem vorhergehenden bildlichen Ausdruck ist sehr ungeschickt⁶⁾. Der Sinn kann nur ein präteritaler sein: nicht, daß sich die sittliche Unfruchtbarkeit Jerusalems am Gerichtstage zeigen werde, sondern daß sie sich am Gerichtstage gezeigt habe. Der Gerichtstag bezieht sich also auf das schon geschehene Gericht über Jerusalem. Unwillkürlich redet der Verfasser, der ja eigentlich hier weissagen sollte, vom Schicksal Jerusalems als einer vergangenen Tatsache. Ebenso beschreibt er die Verderbnis der Jerusalemer als Tatsache der Vergangenheit im Perfektum; ein Perfectum propheticum gibt es nicht. Daß auch 22₂₃₋₃₁ nicht von Heseziel stammen kann, ist also deutlich. Die literarische Abhängigkeit von fremden Stücken ist hier stärker als sonst je beim Redaktor und der Stil ist besonders ungeschickt. Der Re-

¹⁾ כְּנַס.

²⁾ Vor allem ist Zph 3₁₋₄ gründlich ausgebeutet. Vgl. im Einzelnen zu 22₂₅: Zph 3₃ Hes 19₃ Jer 20₅ Hes 11₆; zu 22₂₆: Zph 3₄ Hes 22₃ 42₂₀ 44₂₃ Lev 10₁₀ 11₄₇ 22₂₅ Hes 22₃ Lev 20₄ Hes 22₁₆ 20₉ 14. 22; zu 22₂₇: Zph 3₃ Hes 19₃ 22₆ 9. 12 13_{13f}. 22_{12f}; zu 22₂₈: Zph 3₄ Hes 13₁₀₋₁₅ 6. 7; zu 22₂₉: Hes 18₁₈ 12 Jer 7₆ 22₁₃; zu 22₃₀: Hes 13₅ 30₁₁; zu 22₃₁: Zph 3₃ Hes 21₃₆ 22₂₁ 9₁₀.

³⁾ Lies מִטְרָה.

⁴⁾ Sprich וְשָׁמָּה.

⁵⁾ Vgl. 7₁₉ Zph 1₁₈ Thr 1₁₃ Jes 13₁₈.

⁶⁾ Herrmann schlägt deshalb Korrektur von וְעַם in וְרַם „Platzregen“ vor. Aber das ist schwerlich angängig. Es soll dann bedeuten: Jerusalem-Juda ist infolge seiner verderbten Bewohner ein so ungesegnetes Land, daß es nicht einmal am Tage des Platzregens mit Regen benetzt wird. וְרַם wird sonst im AT nicht vom befruchtenden Regen, sondern nur vom vernichtenden Wetterguß gebraucht.

daktor pflegt in seinen Drohungen gegen das alte Jerusalem seinen exilischen Standpunkt besser zu verbergen. Man könnte meinen, daß der Abschnitt erst einem nachredaktionellen Ergänzer angehörte, der sich durch 22₆ zu einer Behandlung der einzelnen Berufsstände anregen ließ.

In Kap. 23 folgt wieder ein hesekielisches Gedicht, auch dieses, wie gewöhnlich, stark überarbeitet. Die Ausscheidung des ursprünglichen Bestandes ist natürlich nur mit relativer Sicherheit möglich¹⁾. Aber die rhythmische Struktur des ursprünglichen Textes ist unverkennbar. Ich rekonstruiere versuchsweise folgenden Text:

*²Zwei Weiber waren,
Töchter einer Mutter;*

¹⁾ In 23₃ spreche ich mit Cornill עשי und streiche דרר als Tiqqūn sōferim zur Abschwächung des obszönen Inhalts. 23_{4b} ist offenbar erklärende Glosse. In 23₅ ist אל-אשור erklärende Glosse. In 23₅₋₈ ist die Wortstellung wohl nach 23₁₂ zu korrigieren. Die Bedeutung von קר[ו]בים 23_{5.12} ist ungewiß; ich bringe es mit aram. קרב = „Krieg“ zusammen. Anders P. Haupt und A. Šanda, welche קררים (= assyr. kuraḏē = Tapfere, Krieger) korrigieren; Cornill verbessert nach 23₂₃ קרואים (was „Hochberühmte“ bedeuten soll). — 23₇₋₁₀ wecken allerlei rhythmische, stilistische und inhaltliche Bedenken: 23₇ wiederholt den Inhalt von 23₅; die Verunreinigung durch die assyrischen Götzen fällt aus dem Bilde heraus, 23₈ ist ebenfalls überflüssige Wiederholung von 23₃, 23₉ beginnt mit redaktioneller Phrase und wiederholt im Übrigen 23₅. In 23₁₀ ist עשה שפ[ו]טים redaktioneller Sprachgebrauch. 23_{11a} schließt sich nicht an 23₁₀ an, wohl aber an 23₈. 23_{11b} ist Wucherung, metrisch überschüssig (vgl. auch das prosaische את). 23₁₂ ist breite Wiederholung aus 23₅, und 23_{13-14a} scheint damit zusammenzuhängen; zu נטמאה vgl. 23₇. — In 23_{14b} halte ich das ungrammatische מחקה על-הקיר für Glosse aus 8₁₀. Die Nennung der כשרים kommt in 23_{14b} verfrüht. Vielleicht ist nur zu lesen: וחרא אנשים חקקים כששר. In 23₁₅ betrachte ich כשרים ארץ מולדתם als Glosse, die כשרימה 23₁₆ vorbereiten soll. 23₁₇₋₂₁ ist textlich nicht einwandfrei, und jedenfalls durch Wucherungen aufgefüllt; ich scheide versuchsweise 23₁₈ und 23₂₁ aus; 23₁₈ ist häßlich nach 23_{17b}; 23₂₁ ist durch seine Anrede in 2. Pers. unmöglich. — Die mit 23₂₂ einsetzende Gerichtsdrohung verläuft in vier Absätzen, die alle mit יהוה כה אמר יהוה beginnen (23_{22.28.32.35}). Das kann nicht ursprünglich sein. Ich halte nur den ersten für hesekielisch. Auch dieser Text ist jedoch schon reichlich glossiert. Auf jeden Fall ist die unpassende Wiedererwähnung der Assyrer 23_{23aβ} zu streichen; ferner sind 23_{24b} und 23_{25aα} schwerlich nebeneinander ursprünglich. 23_{25b} versteht אחריתך anders als 23_{25a}, ist also Zusatz. Auch 23₂₆ ist Zusatz (aus 16₃₀); das Ausziehen der Kleider und die Wegnahme des Schmuckes hätte vor die Hinrichtung gehört. Im Übrigen ist die Rekonstruktion hier natürlich ein bloßer Versuch.

³*Buhlten in Ägypten,
 Buhlten in ihrer Jugend;
 Ihr Busen ward dort gedrückt,
 Dort ihre Scham geschändet.*

⁴*Ohola hieß die Ältere,
 Oholiba die Schwester.*

*Mein aber wurden sie,
 Gebaren Söhn' und Töchter.*

⁵*Ohola treulos buhlte,
 Glühte für ihre Buhlen,
 Statthalter und Fürsten,
 Krieger ⁶in Purpurkleid,
 Reiter hoch zu Rosse,
 Hübsche Burschen zumal.*

¹¹*Oholiba die Schwester sah's,
 Und sie erglühte heißer,*

¹⁴*Schaute Mannsgestalten
 Rötelfarben gemalt,*

¹⁵*Schärpen um die Hüften,
 Binden um das Haupt,
 Wie Ritter anzuschauen,
 Babels Söhnen gleich.*

¹⁶*Und da sie also glühte
 Gleich auf den ersten Blick,
 Sandte sie aus zu ihnen
 Boten nach Chaldäa.*

¹⁷*Und es kamen jene
 Zu ihrem Liebeslager
 Und sie schändeten sie
 Durch ihre Buhlerei.*

*Doch als sie nun geschändet,
 Schon ward sie ihrer leid,*

¹⁹*Ärgere Buhlschaft trieb sie
 Wie einst in Jugendtagen,*

²⁰*Da sie für Ägyptens
 Lüstlinge erglühte,*

*Deren Fleisch wie Esel,
Deren Glieder wie Hengste.*

²²*Ha, ich weck' deine Buhlen
Und führe sie dir zu,
²³Babels Söhne und alle Chaldäer,
Pekod, Schoa, Koa.*

²⁴*Sie kommen zu dir in Haufen,
Völker zu Wagen und Roß,
Mit Tartsche, Schild und Helm
Rücken sie gegen dich.*

*Ich leg' den Fall ihnen vor,
Nach ihrem Recht sie dich richten;
²⁵Haun ab dir Nas' und Ohren,
Durchs Schwert fällt dein Gesäß;
²⁷End' mach ich deinem Frevel
Und Buhlen mit Ägypten,
Daß du nicht nach ihnen schauest,
Ägyptens nimmer gedenkst.*

Das Thema des Gedichtes erinnert an Kap. 16, ist aber nicht dasselbe; dort handelt es sich um kanaanäischen Höhendienst, hier um Verkehr mit den Ausländern, Assyriern, Babyloniern und Ägyptern; also dort um den Kult, hier in erster Linie um die Politik. Einst waren Israel und Juda den Ägyptern dienstbar; da befreite sie Jahwe und machte sie beide sich zu eigen. Aber Israel ließ sich mit den Assyriern ein und Juda, dem Beispiel der Schwester folgend, mit den Babyloniern. Der Dichter denkt an die politische Haltung Judas seit der Schlacht bei Karkemisch 605, worauf sich vielleicht auch die Sendung der Boten bezieht. Er stellt es sich so vor, daß Juda die stolzen babylonischen Ritter zuerst im Bilde kennen lernte und sich in sie verliebte. Immerhin erscheint dem Dichter dies begreiflich; denn diese Assyrier und Babylonier waren ja vornehme, schöne Kavaliers. Aber unbegreiflich und wirklich arg ist es, daß Juda dieser Liebhaber überdrüssig geworden ist, um sich nun den abscheulichen und gemeinen Ägyptern aufs neue in die Arme zu werfen! Hier liegt die eigentliche Pointe des Gedichtes. Hesekiel verrät auch hier wieder sein babylonisches Herz; mit unverhohlener Bewunderung

schildert er Assyrer und Babylonier, die Pracht ihres Auftretens, die Größe ihrer Kriegsmacht. Dagegen haßt er die Ägypter, die elenden „Lüstlinge“. Absichtlich ist der Geschlechtsverkehr mit den einen ganz dezent, der mit den andern als niedrigste Wollust beschrieben. Auch sonst stehen die Ägypter bei den Israeliten im Rufe der Lüsternheit (vgl. Gen 39^{ab} ff.). Das Gedicht setzt voraus, daß Juda von Babylonien zu Ägypten abgefallen ist. Die politischen Beziehungen zu Babylonien haben sich so zugespitzt, daß Heseziel mit der sicheren Rache Babylonien drohen kann. Er beschreibt sie, dem gewählten Gleichnis entsprechend, als Hinrichtung der Ehebrecherin; Jahwe, der beleidigte Gatte, überläßt die Exekution den gekränkten Liebhabern, die das Gericht nach babylonischem Rechte an ihr vollstrecken.

An das hesekielische Gedicht sind mehrere Nachträge angefügt. Zuerst 23²⁸⁻³⁰. Schon dieses Stück fällt aus dem Rahmen des Gedichtes heraus; denn die Babylonier heißen jetzt nicht die Liebhaber, sondern „die, welche du hassest“¹⁾; sie verfahren mit Jerusalem „in Haß“, nehmen ihm seine Habe und lassen es „nackt und bloß“ (nach 16,) zurück. Das ist etwas anderes als die früher dargestellte Hinrichtung der Ehebrecherin. Der Verfasser blickt auf das Schicksal der Stadt von 586 zurück. So geschah es, weil Jerusalem den „Heiden“ nachhurfte und sich durch deren Götzen verunreinigte — auch dies ein vom Thema des Gedichtes abliegender Gedanke.

23³¹ leitet zu einem neuen Gleichnis über: dem Trinken des Giftbechers. Das ist ein beliebtes Bild in der Literatur (Jes 51^{17.22} Jer 25¹⁵ ff. 49¹² Hab 2¹⁶ Ps 75⁹ Thr 4²¹). Mit dem Gedichte Hesekiels hat es nichts mehr zu tun. Jerusalem soll den Becher seiner Schwester Samaria trinken und ganz ausschürfen²⁾. 23^{34b} ist Schlußformel. Es ist möglich, daß der Zusammenhang bis hierher vom ersten Redaktor stammt. Ein jüngerer Zusatz ist 23³⁵; er begründet nochmals das Verhängnis und wiederholt die Drohung³⁾.

¹⁾ 23^{28b} wird Glosse nach 23¹⁷ zu sein.

²⁾ Ich streiche 23^{32ba 33a 34ay} als Glossen.

³⁾ Zu den Ausdrücken vgl. 23^{8.27} 16⁵⁰.

Es folgt dann ein weiterer Anhang 23₃₆₋₄₉. Er wird eingeleitet nicht durch die übliche redaktionelle Einleitungsformel, sondern durch das im Hesekielbuche ungewöhnliche וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי. Der Text ist z. T. bis zur Unverständlichkeit verderbt und noch dazu offenbar stark glossiert. Die Herausschälung des ursprünglichen Textes ist schwierig¹⁾. Der Inhalt ist folgender: Der Prophet wird aufgefordert, Ohola und Oholiba ihr Urteil zu sprechen; denn sie haben Ehebruch getrieben, und Blut klebt an ihren Händen, weil sie ihre Söhne den Götzen schlachteten und das Heiligtum Jahwes entweihten. Aber damit nicht genug, sie schickten auch zu Männern, die aus der Ferne gekommen waren; die kamen zu ihnen, legten ihnen Armspangen an, setzten ihnen prächtige Kränze auf²⁾, und besuchten sie, wie man eine öffentliche Dirne besucht³⁾. So trieben es Ohola und Oholiba. Aber „gerechte Männer“ werden über sie Gericht halten, als über Ehebrecherinnen und Blutvergießerinnen, d. h. Kindesmörderinnen⁴⁾. Man wird nämlich eine Volksversammlung einberufen und sie hinrichten lassen: sie steinigen und mit Schwertern zerhauen⁵⁾, ihre Söhne und Töchter töten⁶⁾ und ihre Häuser in Brand stecken⁷⁾. So wird die Unzucht aus dem Lande beseitigt werden⁸⁾ zum warnenden Exempel für andere Frauen⁹⁾.

Um diese sonderbaren Ausführungen zu verstehen, muß man zuerst einmal beachten, daß das ganze Stück aus Sätzen und Phrasen der Kap 16 und 23 zusammengeflochten ist, also jedenfalls mit Hesekiel, aber auch mit dem Redaktor nichts zu tun hat. Des Weiteren ist zu beachten, daß hier Schuld und Strafe Oholas und Oholibas ganz von neuem geschildert werden. Das

¹⁾ Auf ein Verständnis von 23_{42a 43} ist wohl zu verzichten. 23_{40bβ-41} heben sich durch ihre singularische Anrede heraus und mögen ein Randzitat sein, welches durch אֲשֶׁר ungeschickt im Zusammenhang verankert wurde; es ist wohl eine Ausmalung der Ehebruchsszene mit Entlehnungen aus 16_{11.18}. Eine weitere Glosse ist 23_{37aβ}; sie erläutert 23_{37aα} (in Anlehnung an 16_{20f.}). Schließlich ist 23₃₈ eine den Zusammenhang zerreißende Glosse zu 23₃₉, welche an 5₁₁ und 20_{18.16.21.24} 22₈ erinnert. Nach Entfernung dieser Glossen und Streichung des ך zu Anfang von 23₃₉ ergibt sich der Satz:

כִּי נִאֲמָי וְדָם בִּידֵיהֶן בְּשַׁחֲטָם אֶת־בְּנֵיהֶם לַגּוֹלִיּוֹת וַיֵּבְאוּ אֶל־מִקְדָּשִׁי לַחֲלָל׃

²⁾ Wörtliches Zitat aus 16₁₁₋₁₂.

³⁾ Zum Ausdruck vgl. 23₁₇ und 16₃₀.

⁴⁾ Vgl. 16₃₈.

⁵⁾ Vgl. 16₄₀.

⁶⁾ Vgl. 23₂₅.

⁷⁾ Vgl. 16₄₁.

⁸⁾ Vgl. 23₂₇ 16₄₁.

⁹⁾ Vgl. 16₄₁ 23₁₀.

Eigentümliche des Abschnitts ist, daß nicht nur Oholiba, sondern beide Weiber zusammen bedroht werden. Was soll aber eine Bedrohung Samarias in Hesekiels Munde? Smend verrät nur seine Ratlosigkeit, wenn er bemerkt: „Ebensowenig wie der Raum bildet die Zeit eine Schranke für Hesekiels Prophetie.“ Als Drohrede gegen Samaria ist das Stück überhaupt nicht zu begreifen, auch nicht als literarisch fingierte Predigt eines Späteren. Die üblichen Erklärungen versagen völlig. Was sollte es wohl bedeuten, daß die Samarier den Tempel in Jerusalem verunreinigt hätten (23₃₉)! Will man an Vorfälle wie Josephus ant. XVIII 30 denken? Wie könnten ferner die Assyrier, die an Samaria, und die Babylonier, die an Jerusalem das Gericht vollstrecken, „gerechte Männer“ (23₄₅) genannt werden! — Man kommt m. E. über die Schwierigkeiten erst dann hinweg, wenn man einsieht, daß der Verfasser unter Ohola und Oholiba überhaupt nicht Samaria und Jerusalem verstehen will, sondern zwei einzelne Frauenzimmer. Er scheute sich also wohl, die krasse Schilderung des Hesekielgedichtes auf Israel und Juda zu beziehen, und wollte gewissermaßen die richtige Exegese geben. Er verwendete dabei lauter Phrasen aus Kap 16 und 23. Eine so verkehrte Exegese mag uns schier unglaublich erscheinen, — aber was bringen Exegesten nicht alles fertig, wenn sie Dogmatiker sind! Der Verfasser beginnt seinen Abschnitt mit Phrasen aus 20₄ 22₂ und 43₁₀: Hesekiel soll den zwei genannten jüdischen Frauen das Urteil sprechen wegen Ehebruchs, Kindesopferung, Tempelschändung und unzüchtigen Gelagen mit heidnischen Ausländern. Das Urteil soll durch gerechte jüdische Richter gefällt werden. Es lautet auf Todesstrafe wegen Ehebruchs und Mordes, und die Hinrichtung wird gesetzmäßig in Anwesenheit der Volksgemeinde durch Steinigung und Zerstückelung mit dem Schwerte vollzogen; außerdem werden die Kinder der beiden Delinquentinnen getötet, und ihre Häuser in Brand gesteckt — das alles zum warnenden Exempel der jüdischen Frauenwelt.

5. Kap. 24.

Kap. 24 ist wieder datiert, und zwar auf den 10. X. des 9. Jahres, d. h. auf den Anfangstag der Belagerung Jerusalems

Ende Dezember 589¹⁾. Von Babylonien aus konnte Hesekiel dies Datum an jenem Tage nicht wissen; denn an „Fernsehen“ im Stile Swedenborgs, dem Kronzeugen solcher okkultistischer Fähigkeiten, auf den sich auch die Ausleger gelegentlich berufen haben, glaube ich nicht. Das Datum stammt also, da Hesekiel kein Betrüger ist, vom Redaktor, der die folgenden Hesekielstücke auf diese Weise richtig zu datieren glaubte. Dem Redaktor gehören, wie überall, die Eingangsverse 24_{1-3a} an. Sie reden die übliche Sprache des Redaktors. Dieser bezeichnet das Gedicht nach seiner Weise als מִשַׁל²⁾. 24₂ ist aramäischer Spracheinfluß³⁾.

24_{3b-5} ist ein kurzes hesekielisches Gedicht. Der Text ist teilweise unsicher⁴⁾. Man kann ihn etwa in folgender Weise rekonstruieren:

³ *Den Kessel setz' auf, setz' auf,
Gieß Wasser drein*

⁴ *Fleischstücke lege dazu,
Lende und Schulter.*

⁵ *Vom besten Kleinvieh nimm,
Schicht' Holz darunter,
Laß sieden, sieden, und koche
Die Knochen drin.*

Der Sinn dieses Gleichnisses ist klar: wie die Fleischstücke im Kessel, so sollen die Jerusalemer in der belagerten Stadt gekocht werden. Man nimmt gewöhnlich an, daß Hesekiel diese Gleichnisse seinem Publikum dramatisch vorgeführt habe; aber diese Annahme ist nicht nötig und auch gar nicht besonders wahrscheinlich. Es ist alles nur Bildersprache.

So weit ist alles ganz einfach und durchsichtig. Von 24₆ ab dagegen wird der Text merkwürdig und schwierig. Zweimal, 24₆ ff. und 24₉ ff., wird mit einer Gottesrede (לִבְנֵי כְהֵנִי אָמַר יְהוָה) eingesetzt und darauf in 24₁₃₋₁₄ geschlossen: „Weil ich dich reinigte

¹⁾ II Reg 25₁ Jer 52₄ 39₁ Sach 8₁₀.

²⁾ Vgl. 17₂ 21₅. ³⁾ Vgl. Ps. 88₃.

⁴⁾ In 24_{3b} lies כֹּה. In 24₄ lies נִתְחַם und streiche etwa כִּלְיֵינִתָּח מִוֶּכֶּה und מִבְּחָר עֲצָמִים מִלֵּא. In 24_{5a} lies vielleicht מִבְּחָר (LXX) und statt עֲצָמִים wahrscheinlich הָעֲצָמִים; in 24_{5b} lies statt רִתְחִיָּה mit LXX vielleicht רִתָּח; ferner statt בְּשָׁל der Imperativ בְּשִׁל.

und du [doch] nicht rein wurdest von deiner Unreinheit, so sollst du [auch] künftighin nicht rein werden, bis ich meinen Zorn an dir gekühlt habe. Ich Jahwe sage es: es kommt! und ich werde es tun und nicht ablassen und nicht schonen [und es nicht be-reuen¹⁾]; nach deinem Wandel und nach deinen Taten richte ich dich²⁾, ist der Ausspruch Jahwes.“ Was wir hier lesen, ist ganz und gar Sprache und Stil des Redaktors. Jahwe hat sich bemüht, Jerusalem zu reinigen, aber das Reinigen half nichts; darum wird er nun sein Zorngericht an Jerusalem vollstrecken. Diese Gedanken sind nun aber nicht Deutung des hesekielischen Gedichtes 24_{3 b-5}, mit dem sie nicht das Geringste zu tun haben, sondern beziehen sich auf 24₆₋₁₂, auf das Bild vom Rost, den Jahwe vergeblich zu entfernen suchte, und vom Einschmelzen des Kessels. Letzteres geht natürlich auf die Katastrophe Jerusalems von 586. Der Abschnitt 24₆₋₁₄ ist also sekundär gegenüber 24_{3 b-5}, nämlich eine vom Sinn des ursprünglichen Gedichtes abbiegende Weiterführung von der Hand des Redaktors.

Der Kessel ist Jerusalem, die „Stadt des Blutes“³⁾. Mit häßlicher Mischung von Sache und Bild wird das Bild vom Kessel nochmals hinzugefügt, aber mit neuer Wendung: „Kessel, an dem Rost ist [und von dem der Rost nicht abgeht]“⁴⁾. Das ist auch deshalb häßlich, weil statt der Deutung ein neues Bild eingeführt wird, welches das ursprüngliche hesekielische Bild ganz verschiebt. Der Rost soll natürlich die Verunreinigung Jerusalems durch Blutschuld bedeuten wie dies in 24₇ ausdrücklich gesagt wird. Aber was soll nun der seltsame Vers 24_{6 b} bedeuten: „ihre Fleischstücke hat sie Stück für Stück hinausgetan“⁵⁾, ohne daß das Los über sie (die Stadt bzw. den Kessel) fiel.“ Das soll wohl auf die erste Deportation von 597 gehen, durch welche die Nobilität der Stadt (die besten „Fleischstücke“) ins Exil ziehen mußte. Die Meinung wird sein, daß Jerusalem damals den besten Teil seiner Einwohnerschaft schon verloren hat; jetzt ist es ein leerer Kessel. Die Anknüpfung von 24₇ (כִּי) ist freilich so schlecht, daß 24_{6 b} wohl (mit Herrmann) als Zusatz anzusehen ist. Jerusalems Sünde ist hier, wie auch sonst, Blutschuld. Das wird

¹⁾ om. LXX.

²⁾ Lies שפֹּטוֹתֶיךָ MSS oder אֲשַׁמְטֶךָ Verss.

³⁾ Zum Ausdruck vgl. 22₂.

⁴⁾ Vielleicht Glosse.

⁵⁾ Sprich רוציָאָהּ ohne Mappiq im ה.

in 24_{7b} in geschraubter Weise ausgedrückt: die Stadt hat das Blut „auf den kahlen Fels getan“¹⁾, hat es nicht auf den Erdboden geschüttet, um Erde darüber zu decken“; einfacher und klarer gesagt: das Blut blieb ungesühnt, schreit also nach Rache²⁾.

Wegen dieser ungesühnten Blutschuld kommt nun die Strafe über die „Stadt des Blutes“. Wie Hesekiel im Symbol, so wird nun auch Jahwe handeln (24_{9b}). Auch Jahwe will das Holz aufschichten, das Feuer anzünden, das Fleisch austilgen³⁾, die Brühe ausgießen⁴⁾, und den leeren Kessel auf die Kohlen stellen⁵⁾, daß er heiß und sein Erz glühend werde; dann wird seine Unreinheit abgeschmolzen, sein Rost getilgt werden⁶⁾. Also ein radikales Reinigungsmittel.

Auch dem zweiten Abschnitte dieses Kapitels 24₁₅₋₂₇ liegt ein kurzer Spruch Hesekiels zu Grunde, der in den Versen 24₁₆₋₁₇ enthalten ist. Der Redaktor hat, wie üblich, die Einleitung 24₁₅ dazu geschrieben und vielleicht auch den prosaisch klingenden und metrisch überladenen Anfang überarbeitet. Der Text lautet so⁷⁾:

¹⁶ *Ich nehm deiner Augen Lust dir,*

Wehklage und weine nicht!

¹⁷ *Halt an dich in dumpfem Schweigen*

Und laß das Trauern sein.

¹⁾ Zum Ausdruck vgl. 26[4].14.

²⁾ 24₈ ist wohl Glosse (so auch Herrmann); hier ist es Jahwe selber, der das Blut auf den kahlen Fels getan hat.

³⁾ *והם* verstehe ich nach 22₁₅ und 24₁₁. Die Verbalformen in 24₁₀ fasse ich als Infinitivi absoluti.

⁴⁾ Lies vielleicht *והרק המרק* (od. *והרחק*), und streiche mit LXX *והעצמות יחרו*.

⁵⁾ In 24₁₁ lese ich *והעמרתיח*.

⁶⁾ 24_{12a} (om LXX) streiche ich als Dittographie. Mit 24_{12b} weiß ich nichts anzufangen, ebenso wie mit den zwei ersten Worten von 24₁₃. Denn daß auch dies radikale Verfahren Jahves erfolglos bleibe, gibt keinen Sinn.

⁷⁾ Als Glosse streiche ich in 24₁₆ *במנפה* (s. darüber unten) und mit LXX die Worte *ולא הבוי דמעתיך*. 24_{17a} ist textlich verderbt; eine Umstellung von *מתים* und *אבל* verbietet sich aus rhythmischen Gründen; auch heißt *אבל* allein schon Totenklage, so daß *מתים* mindestens überflüssig wäre (Cornill). Herrmann bringt *דם* mit assyr. *damāmu* = (leise) wehklagen zusammen; also *האנק דם* = seufze, wehklage (leise) oder als Infin. absol. : mit (leiser) Wehklage, — dies dann als Gegensatz gegen die ostentative Äußerung der Trauer. Cornill zieht vor zu konjizieren: *התאפק דים משתומם* = halte an dich in dumpfem Schweigen (oder eventuell: halte an dich, wehklage (leise) in dumpfer Betäubung). In 24_{17a} ist *לחם אונים* zu lesen.

*Binde dir um den Turban,
An die Füße ziehe die Schuh,
Verhülle dir nicht den Schnurrbart,
Und iß kein Trauerbrod.*

Der Inhalt des Spruches ist dieser: Jahwe will dem Propheten „seiner Augen Lust“ nehmen, ohne daß dieser ein Zeichen der Trauer dabei zeigen soll. Das wird im Folgenden auf den plötzlichen Tod der Gattin Hesekiels gedeutet. Dabei pflegen die Ausleger Betrachtungen über das zärtliche Verhältnis Hesekiels zu seiner Frau anzustellen, nicht ohne eine leise Verwunderung darüber, wie selten solche weicheren Gefühlsäußerungen sonst bei Hesekiel seien. Die Bezeichnung „Augenlust“ ist auch sonst im Hebräischen beliebt, z. B. für die Kinder (Thr 24) oder allgemeiner für jeglichen geliebten Besitz, Silber und Gold, Weiber und Kinder (I Reg 20⁶). Man sieht, der Ausdruck beschränkt sich nicht auf die Minnepoesie. Es fragt sich daher, ob die Deutung 24¹⁸ ff. die Meinung Hesekiels wirklich trifft. Die Ausführungen in 24¹⁸ ff. sind nämlich recht merkwürdig. Mit Recht fand schon Hengstenberg es „seltsam, wenn Gott seinen Diener so weit erniedrigt hätte, daß er ihm aus keinem andern Grunde seine Frau genommen, als um ihm zu einer mimischen Darstellung zukünftiger Zustände des Volkes Anlaß zu geben“, und er folgert daraus, daß das hier Erzählte nicht wirklich geschehen sei. Neuere Ausleger, wie Kuenen, Smend und Kraetzschmar, nehmen den gleichen Anstoß, helfen sich aber damit, daß in Wirklichkeit „die Tatsachen der prophetischen Erkenntnis und Auslegung voraufgegangen seien“ (Kraetzschmar) und verweisen auf Hos 1. Man setzt dann das traurige Familienergeignis als primär und betrachtet die göttliche Ankündigung als eine nachträgliche Spekulation des Propheten. Ethischen Bedenken gegen eine solche Fälschung der Tatsachen entschlägt man sich durch eine gekünstelte psychologische Zurechtlegung. Daß das nicht angeht, habe ich früher für Hosea gezeigt¹⁾, und bei Hesekiel liegt es gerade so. Den Weg zum Verständnis unsers Stückes hat G. Jahn gewiesen. Er erkennt,

¹⁾ Die Propheten 1914 S. 424f. Vgl. auch Paul Rießler, Die kleinen Propheten, Rottenburg a. N., 1911 S. 8; G. Pfannmüller, Die Propheten 1913 S. 39; A. Heermann, Ehe und Kinder Hoseas ZATW XL 1923 S. 287ff.

daß Hesekiel unter der „Augenlust“ garnicht seine Frau verstehen wollte, sondern Jerusalem, welches hier, wie in allen seinen bisher besprochenen Dichtungen, der Gegenstand seiner Weissagung ist. Der Sinn des Spruches 24₁₆₋₁₇ ist dann einfach der: Jerusalem soll untergehen, ohne daß man es betrauert.

Dies Unterlassen der Trauer ist keine symbolische Handlung. Erst der Redaktor, welcher 24₁₈ ff. schrieb, hat eine solche darin entdeckt. Ist es doch seine Meinung, als ob womöglich alles, was Hesekiel tat, symbolischen Sinn hatte, מַשַׁל oder מוֹפֵת gewesen sei. So ist der Midrasch, den er 24₁₈ ff. erdichtet, entstanden. Die „Augenlust“ Hesekiels 24₁₆ hat er als die Frau des Propheten verstanden, und daraus ergab sich nun eine ganze Geschichte. Am Morgen verkündet Jahwe den Tod der Frau voraus; am Abend desselben Tages tritt der Tod ein; am Morgen drauf unterläßt Hesekiel, wie ihm befohlen, ostentativ alle Äußerungen der Trauer. Seine Umgebung erkundigt sich, ähnlich wie 12₈₋₁₁ 21_{5.12}, nach dem Sinn seines auffälligen Benehmens, und nun folgt in Form eines neuen Jahwewortes die Erklärung¹⁾.

Daß die ganze Deutung des hesekielischen Spruches auf den Tod der Frau vom Redaktor stammt, wird durch andere Beobachtungen noch bestätigt. Der Verfasser nennt, wie es der Redaktor zu tun pflegt, die Exulanten בֵּית יִשְׂרָאֵל. Die „Augenlust“ wird statt auf Jerusalem auf das Heiligtum Jahwes bezogen (24₂₁); dieses soll entweiht werden (vgl. Lev. 18₂₁ u. a.). Bertholet nennt die Angabe, daß die Exulanten ihre Söhne

¹⁾ Anders urteilt Jahn über den Abschnitt. Mit Berufung auf den Text des Vaticanus streicht er den Satz וְחַמַּת אֲשֶׁרִי בְעָרִב 24_{18aβ}. Dadurch eliminiert er die Frau ganz und gar, und versteht nun auch in 24₁₈ ff. die „Augenlust“ von Jerusalem. Aber Cornill dürfte doch die Ursprünglichkeit des Sätzchen 24_{18aβ} gegen den Text des Vaticanus erwiesen haben. Dagegen wird בְּמַנְפָּה 24₁₆ Glosse sein. Dies Wort hält Jahn fest, indem er es auf die durch Jahwe herbeigeführte Katastrophe Jerusalems deutet. Er bestreitet, daß מַנְפָּה auf eine Krankheit gehen könne; aber das ist nicht richtig. מַנְפָּה oder נִגַּף ist der charakteristische Ausdruck für das von der Gottheit plötzlich verursachte Verderben. Seuche und Pest (Num 14₃₇ I Sam 6₄ II Sam 24_{21.25} I Chr 21_{17.22} Sach 14_{12.15.18} vgl Ex 9₁₄ 12₁₃ Num 25_{9.13f.} 31₁₆ Ps 106₃₀ Jos 22₁₇) oder göttliches Feuer (Num 17_{11f.14f.}); daneben kommt es vor als Bezeichnung der Niederlage vor dem Feind (ISam 4₁₇ II Sam 18₇). Ob man es auch von der Eroberung einer Stadt sagen würde, ist mir nicht so gewiß. Ich halte deshalb 24₁₆ für eine Glosse, die auf den Tod der Frau durch plötzliche Krankheit gehen soll.

und Töchter in Jerusalem zurückgelassen hätten, interessant; ich finde sie wunderlich und unwahrscheinlich. Das Sonderbarste aber in der ganzen Ausdeutung ist, daß die Unterlassung der Trauer, die bei Hesekiel 24₁₈₋₁₇ nur ein ausmalendes Moment der Drohung ist, beim Redaktor als die eigentliche Drohung erscheint: die Exulanten werden dann nicht trauern! Warum gerade das eine so furchtbare Drohung sein soll, wird freilich nicht ganz klar. Die Ausleger erklären, daß der Fall der Stadt auf die Exulanten keinen Eindruck machen, sondern sie in dumpfer Gleichgültigkeit lassen werde (Hitzig), oder daß sie von Schreck gelähmt die Trauer unterlassen werden (Smend, Bertholet, Kraetzschmar, Rothstein); aber gegen die erstere Deutung spricht 24_{24 b}, und die letztere trägt das Entscheidende erst in den Text ein. Vielleicht ist der Sinn nur der, daß bei einem solchen Schlage von Jahwes Hand kein Jammern und Seufzen hilft, sondern nur Ergebung und Beugung übrig bleibt ¹⁾.

Ein nachredaktioneller Nachtrag ist 24_{25.27} ²⁾. Daß er von anderer Hand stammt als 24_{18-21.24}, ergibt sich schon aus der Parallelität der Verse 25 || 21 und 27 || 24; ferner daraus, daß die „Augenlust“ hier gegen 24₂₁ von Jerusalem verstanden wird, und daraus, daß מִיֶּסֶת 24₂₇ nicht, wie 24₂₄, auf die Unterlassung der Trauer durch Hesekiel geht, sondern den allgemeinen Sinn hat, daß Hesekiel in allem, was er zu sprechen habe, dem Volke ein מִיֶּסֶת sein werde (Bertholet). Vom Redaktor des Hesekielbuches, der die korrespondierenden Stellen 3₂₆ und 33₂₁₋₂₂ schrieb ³⁾, kann dieser Nachtrag schon deshalb nicht herrühren, weil er 33₂₁₋₂₂ vorwegnimmt.

6. Kap. 25—32.

Diese acht Kapitel enthalten Weissagungen über sieben heidnische Mächte: Ammoniter 25₁₋₇, Moabiter 25₈₋₁₁, Edomiter 25₁₂₋₁₄,

¹⁾ Der Text von 24₁₈₋₂₄ ist glossiert. Ich streiche einerseits in 24₂₁ die Worte גֵּאון עֹכֶם (nach Lev 26₁₉), andererseits die Verse 24₂₂₋₂₃, welche als Worte Hesekiels den Zusammenhang der Jahwerede zerreißen (Bertholet, Kraetzschmar, Herrmann; letztere vermuten auch hier wieder eine ihrer „Parallelen“). 24_{23 b} (vgl. 4₁₇ 33₁₀) stammt aus Lev 26₃₀. Das „Stöhnen“, von dem hier die Rede ist, widerstreitet dem Unterlassen von Trauern und Weinen.

²⁾ Als Glosse sind auszuschneiden die Worte בְּנֵיהֶם וּבְנוֹתֵיהֶם 24₂₅, אֵל-הַפְּלִיט 24₂₇ (LXX) und der Vers 24₂₆ לְהַשְׁמֵעוֹת ist Aramaismus).

³⁾ S. o. zu 3₂₃ ff.

Philister 25₁₅₋₁₇, Tyrus 26₁—28₁₀, Sidon 28₂₀₋₂₆ und Ägypten 29₁—32₃₂. Es fällt sofort auf, daß sich nur bei den Orakeln über Tyrus und Ägypten Datierungen finden, während die Orakel über die fünf anderen Völker undatiert sind. Ferner bemerkt man den großen Unterschied im Umfang der Orakel: Ammoniter, Moabiter, Edomiter, Philister und Sidon werden nur in je einem ganz kurzen Stück behandelt, Tyrus und Ägypten dagegen in mehreren, z. T. sehr ausgedehnten Abschnitten. Zu diesen äußerlichen Unterschieden kommt ein innerer Unterschied: die fünf kurzen Orakel sind im höchsten Maße gedankenarm, schablonenhaft, ohne dichterischen Schwung und Reiz, während die Orakel über Tyrus und Ägypten — wenigstens teilweise — von hervorragender poetischer Kraft und Schönheit, schwungvoll und farbenreich sind. Das alles sind so auffällige Unterschiede, daß es unmöglich ist, sie alle demselben Verfasser zuzuschreiben. Will man also hesekielisches Gut suchen, so kommen dafür nur die Dichtungen über Tyrus und Ägypten in Frage. Die übrigen fünf kurzen Orakel sind sehr dürftige, rein schriftstellerische Erzeugnisse, durch die die runde Siebenzahl der Heidenmächte — ähnlich wie in Am 1—2¹⁾ — voll gemacht werden sollte. Die neben Tyrus und Ägypten bedrohten Mächte sind die kleinen Nachbarn Judas, Ammoniter, Moabiter, Edomiter und Philister, welche mit Vorliebe die Zielscheibe der nachexilischen Ergänzungen unserer Prophetenbücher sind, und außerdem Sidon, die in der Perserzeit wieder mächtig emporblühende Schwesterstadt von Tyrus. Bemerkenswert ist, daß ein Orakel über Babylon fehlt.

Die Anlage des Ganzen, also die Komposition der sieben Heidenorakel, wird auf den ersten Redaktor des Buches zurückgehen. Indes sind nachträglich große und kleine Zusätze zum Texte hinzugekommen. Deren Ausscheidung ist jedoch sehr unsicher, da die Texte der Ergänzungen stilistisch oft recht mangelhaft sind, sodaß formale Kriterien nur sehr vorsichtig zu verwenden sind.

Die vier kurzen Orakel des 25. Kapitels sind einigermaßen gleichgebaut: zuerst ein Vordersatz, beginnend mit כֹּה אָמַר יְהוָה יְעֵן, dann der Nachsatz durch לְכֵן הִנְנִי eingeleitet — nur das Edomiter-

¹⁾ Am 24⁵ ist bekanntlich nachträglich eingefügt.

orakel weicht hier ab —, und der Schluß: יִירָעוּ כִּי אֲנִי יְהוָה¹⁾. Diese vier, formell und inhaltlich verwandten kleinen Orakel stammen offenbar von einer Hand. Aber diese Hand ist nicht die Hesekiels. 25₃ — absichtlich vom Redaktor gleich an die Spitze gestellt, um an Kap. 24 anzuknüpfen — setzt die Entweihung des Tempels, die Verwüstung des Landes, die Wegführung Judas, also das Jahr 586 voraus. Wenn an den Hohn der Nachbarvölker erinnert wird, so schließen die Ausleger (Haevernicks, Kuenen, Kraetzschmar, Herrmann) daraus gerne, daß das Orakel bald nach 586 verfaßt sein müsse; aber das ist nicht überzeugend. Der Hinweis auf den Hohn der Nachbarn gehört nicht nur zum ständigen Inventar der späteren Literatur²⁾, sondern paßt nicht einmal recht zur politischen Situation bald nach 586; denn die Ammoniter waren, ebenso wie die Moabiter und Edomiter, an dem damaligen Aufstande gegen die babylonische Oberherrschaft beteiligt³⁾; ihr König Baalis war nachmals Anstifter zur Ermordung des von den Babyloniern eingesetzten Statthalters Gedalja⁴⁾. Von Feindschaft der Ammoniter gegen Juda in dieser Zeit weiß nur die Legende (II Reg 24₂) und spätere Schriftstellerei (Jer 49₁). Es ist darum gar nicht besonders wahrscheinlich, daß die am Aufstande beteiligten Nachbarvölker beim Falle Jerusalems nichts Besseres zu tun gehabt hätten, als über Judas Schicksal

¹⁾ Ein Zusatz von jüngerer Hand zum Ammoniterorakel ist 25₆₋₇. Statt der sonst weiblichen Anrede (vgl. 25_{10.13}) weist er männliche Anrede auf. Abgesehen von dem Aramaismus כִּרְחָא 25₆ (statt des sonst verwendeten hebräischen הִכְרָה 6₁₁ 21_{19.22} 22₁₃), besteht der ganze Zusatz nur aus konventionellen Wörtern und Wendungen. Auch hier hat Kraetzschmar wieder eine „Parallelrezension“ zu 25₃₋₅ finden wollen. Es handelt sich aber nicht um einen Paralleltext, sondern um einen Zusatz, der eine beabsichtigte Steigerung bringen soll: in 25₃₋₅ wird das Ammoniterland von den Beduinen der Wüste erobert und geplündert und Rabba zerstört, in 25₆₋₇ verfällt das Ammonitervolk den Völkern zur Beute und verschwindet völlig aus der Reihe der Nationen. Die Schlußformel יִירָעוּ ist recht gedankenlos hinzugefügt.

Im Texte des Edomiterorakels halte ich 25₁₄ für einen jüngeren Zusatz; die Drohung, daß Jahwe Israel die Rache an Edom überlassen wird, ist in diesen Orakeln singulär und verträgt sich kaum mit dem später entworfenen Zukunftsbilde unseres Buches. Jahn hält die Bemerkung für makkabäisch, was indes nicht nötig ist anzunehmen.

²⁾ Jes 16₆ Jer 48₂₇ Hes 21₃₃ Zph 2₈ u. a.

³⁾ 21₂₃ ff. Jer 27₁ ff.

⁴⁾ Jer 40₁₄ 41_{10.15}.

triumphierend zu höhnen. Man stellt sich, gerade auf Grund der Angabe im Hesekielbuche, die Dinge gern so vor, als ob die Nachbarn, vor allem die Edomiter, die Situation nach 586 schleunigst dazu benutzt hätten, um das von den exilierten Juden entleerte Land zu annektieren. In Wirklichkeit ist das Vordringen der Edomiter in den Süden Judas, — von dem übrigens in Kap. 25 nichts gesagt wird — wie meistens solche Völkerverschiebungen, wahrscheinlich ein allmählicher Siedlungsprozeß gewesen, der sich in einem längeren Zeitraum vollzogen hat. Das Höhnen der Nachbarn kennzeichnet spätere Verhältnisse, wie sie uns z. B. aus Nehemias Zeit bekannt sind, und begreift sich aus der damals immer stärker werdenden religiösen Exklusivität der Judenschaft, die nicht sein wollte „wie alle Völker“ (25_s). Von der Feindschaft der Edomiter und Philister wissen wir gerade aus jungen Stellen der Prophetenliteratur¹⁾; da finden sich auch die בני קרם als Feinde der ostjordanischen Völkerschaften²⁾.

An die vier kurzen Orakel in Kap. 25 reiht sich 26₁₋₆, die Einleitung zu den Tyrusorakeln, an, die formell ganz gleich gebaut ist und also von gleicher Hand stammt. Der Abschnitt verrät die Terminologie des Redaktors und lebt von Entlehnungen. Der Stil ist häßlich: bald sind die Völker, bald Jahwe Subjekt; jene erobern und zerstören die Stadt, dieser schwemmt ihren Schutt ins Meer und macht sie zum kahlen Fels, zum Trockenplatz für Netze. Dieser Bilderwirrwarr ist gewiß nicht hesekielisch. 26_{5aβb-6} hinkt nach.

26₂ wiederholt den Vorwurf von 25_s: Tyrus höhnt, weil es glaubt, daß nach dem Falle Jerusalems, des sperrenden Tores, der Handelsweg ihm offen stehe und es nun gute Geschäfte machen werde. Der Abschnitt ist also nach 586 geschrieben, paßt freilich ebensowenig wie 25_sff. zur politischen Situation der Zeit um 586, da Jerusalem mit Tyrus verbündet war und am allerwenigsten Veranlassung hatte, über den Fall der Bundesgenossin zu triumphieren. Der echte Hesekiel, der Parteigänger Babylons, macht den Tyriern auch einen ganz andern Vorwurf, den der Überhebung gegen Babylon — denselben Vorwurf, den er Juda (Kap. 17) macht.

¹⁾ Hes 16₅₇ 35₁₅ Am 1₆. 9. 11 Jo 4₄. 19 Ob 1₁₀ ff.

²⁾ Jes 11₄.

Zur Situation nach 586 stimmt das Datum 26₁ „im 11. Jahre am 1. des Monats“ nicht. Das 11. Jahr reicht vom Frühling 587 bis zum Frühling 586. Einerlei, wie man die ausgefallene Monatsangabe ergänze (LXX rät auf den 1. Monat), so weist das Jahresdatum in jedem Falle vor den 5. X. des 12. Jahres, an dem Hesekiel die Nachricht vom Falle der Stadt erhalten haben soll (33₂₁), also sicher vor den Fall Jerusalems. Man pflegt sich hier mit willkürlichen Korrekturen, sei es der Jahreszahl in 26₁ (Steuernagel), sei es derjenigen in 33₂₁ (Smend, Bertholet, Rothstein, Herrmann) zu helfen. Solche Korrekturen sind nicht nötig, wenn man 26₁₋₆ als redaktionell erkennt. Die Jahreszahl entnahm der Redaktor der ihm vorliegenden Überlieferung, ohne zu bemerken, daß sie in Widerspruch zu seinem Texte 26₂ stand. Vermutlich gehörte die Jahreszahl zum nächstfolgenden Hesekielgedichte über Tyrus.

Der Redaktor droht die Eroberung von Tyrus durch „viele Völker“; er drückt sich wohl absichtlich so allgemein aus, da Tyrus ja durch die nach dreizehnjähriger Belagerung erfolgte Eroberung durch Nebukadnezar noch nicht verschwunden, noch nicht zum „kahlen Felsen“ im Meere geworden war. Der in 26_{7ff.} folgende Abschnitt verzichtet auf diese vorsichtige Zurückhaltung. Hier wird Nebukadnezar als Eroberer mit Namen genannt. Man könnte geneigt sein, gerade dies Stück deshalb für hesekielisch zu halten. 26₇₋₁₄ beschreibt die Belagerung und Eroberung der Stadt: zuerst die Tötung der „Töchter auf dem Felde“ (der Tochterstädte auf dem Festlande) durch das Schwert, dann die Belagerungsbauten des Feindes, die Zerstörung der Mauern und Türme, den Angriff mit Wagen und Rossen, ihr Eindringen in die Straßen der Stadt, die Tötung der Einwohner, das Umstürzen der Säulen, die Plünderung der Reichtümer, nochmals die Zerstörung der Mauern und der prächtigen Häuser und endlich — jetzt wird die Beschreibung phantastisch —, wie man Steine, Balken und Schutt ins Wasser wirft, wie Gesang und Musik verstummt und Tyrus zum kahlen Fels, zum Trockenplatz für Fischernetze wird. Zuletzt wird Jahwe Subjekt anstelle der menschlichen Eroberer. Die Ausleger zerbrechen sich den Kopf, wie eigentlich diese Belagerung der Inselstadt, vor allem der Angriff mit Kriegswagen, möglich sei und denken an einen Damm

den Nebukadnezar wie später Alexander durchs Meer gebaut habe: Smend beruft sich auf eine Angabe bei Arrian (anab. II 18, 3), wonach Alexander, als er seinen Isthmus aufführte, das Meer eine weite Strecke hinein seicht gefunden habe. Wer die Berichte über Alexanders Belagerung der Stadt durchliest und sich, wie ich es getan habe, an Ort und Stelle die topographischen und technischen Möglichkeiten klar macht, erkennt leicht, daß auch selbst bei einem Dammbau Nebukadnezars, von dem nichts bekannt ist, ein Angriff mit Kriegswagen auf Tyrus nicht denkbar ist.

Schon dies macht gegen die Herleitung des Abschnittes 26₇₋₁₄ von Hesekiel bedenklich. Aber es ist nicht das einzige Bedenken. Gegen die sicher echten Dichtungen Hesekiels fällt das Stück sehr ab. Es fehlt ihm die originelle Bildersprache, die sonst Hesekiel eigentümlich ist. Dazu kommt Form und Sprachgebrauch des Abschnitts¹⁾.

Was von 26₇₋₁₄ gilt, gilt auch vom Folgenden, und hier ist die Unechtheit noch deutlicher. Ein erster Abschnitt 26₁₅₋₁₈ beschreibt den Eindruck, den der Fall von Tyrus macht: die Inseln erbeben, ihre Fürsten trauern und stimmen den Klagegesang an. Das Ganze ist eine Ausspinnung von 27₃₂ ff.; der Verfasser hat diese und andere Stellen (z. B. 7₂₇ 16₁₀ 30₂₄ 32_{10.23}) benutzt, manchmal etwas gedankenlos; denn warum trauern die Inseln über den Fall einer Stadt, die Schrecken verbreitete (26_{17bβ})? An Stelle der מלכים (27₃₅) treten natürlich nach der Manier der Ergänzender die נשיאים (26₁₆). Ein zweiter Abschnitt 26₁₉₋₃₁ bringt die nochmalige Drohung Jahwes gegen die Stadt. Hier mischt der Verfasser in besonders häßlicher Weise Wirklichkeit und Bild: Tyrus wird verwüstet, von der Meeresflut überschwemmt, fährt hinab zur Unterwelt, zu den Leuten der Vorzeit und wird zum Schrecknis! Dieser Abschnitt lebt überhaupt nur von Ent-

¹⁾ Gleich 26₇ ist ganz prosaisch und konventionell, also unecht: הֲנִי מְבִיא אֶל-צָר נְבוּכַדְרֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל (מֶלֶךְ מַלְכִּים ist Glosse); מִצְפֹּן ist jeremianischer Abkunft. In 26₉ geht der Text unvermittelt in die Anrede über Tyrus über. Dieser Anfang ist also sicher nicht Anfang eines echten hesekielischen Gedichtes. Und auch weiterhin verraten die mancherlei konventionellen Phrasen und Entlehnungen die sekundäre Hand: zu 26_{7b} vgl. 27₁₄ und 17₁₇ 23₂₄ 27₂₇ 38₁₅; zu 26_{8a} vgl. 26_{8a}; zu 26_{8b} vgl. 4₂; zu 26_{10b} vgl. 23₂₄; zu 26_{12aα} vgl. 7₂₁ 29₂₉ 38_{12f}. 39₁₀ und 28_{4f}. und 28_{5.16.16}; zu 26₁₃ vgl. Am 5₂₃ und Hes 19₉.

lehnungen¹⁾; vor allem klingt die Grabespoesie von 32_{17ff.} schon herein.

Es ist klar, daß 26₁₋₆ und 26₇₋₁₄ nicht von derselben Hand geschrieben sind; denn die beiden Abschnitte enthalten ganz unerträgliche Dubletten: 26_{6a} || 26_{8a}; 26_{4b-5a} || 26_{14a}; auch 26₄ || 26_{9.12}. 26₁₋₆ stammt offenbar vom Redaktor und vielleicht auch 26₁₅₋₂₁, während 26₇₋₁₄ wie die Stilübung eines jüngeren Ergänzers aussieht.

Erst in Kap. 27 kommt der echte Hesekiel wieder zu Worte. Hier lesen wir eins der schönsten Gedichte Hesekiels. Er beschreibt Tyrus als ein prächtiges Handelsschiff, welches auf hoher See untergeht. Die Einleitung 27_{1-3abα} ist, wie überall, redaktionell. Das Gedicht beginnt mit 27_{3bβ}. In das Gedicht selbst ist, wie zuerst Manchot erkannt hat, ein großes Stück 27_{9b-25a} eingeschoben. Sein Verfasser verliert den Vergleich mit dem Schiffe gänzlich aus den Augen und beschreibt den reichen Weltmarkt in der Stadt Tyrus. Dieselbe Verschiebung des Bildes findet sich auch schon in der Einleitung 27_{3aβ}, wo Tyrus ebenfalls nicht das Schiff „im Herzen des Meeres“ ist, sondern die Stadt הישבתו על-מבואת ים רכלת העמים אל-איים רבים. Manchot irrt allerdings, wenn er 27_{3aβ} mit 27_{9b-25a} zu einem ursprünglich selbständigen Gedichte verbindet; denn 27_{9b-25a} ist nichts als eine recht prosaische Wucherung, die, abgesehen von der öden und planlosen Aufzählung aller möglichen Völker- und Ländernamen, wie die Epigonen das lieben, fast nur von hesekielischen Brocken aus Kap. 27 und anderen Stellen²⁾ lebt und ziemlich geistlos immer die gleichen Ausdrücke wiederholt. Der Ergänzer gebraucht natürlich den Ausdruck נשיאים (27₂₁). Wenn er 27₁₁ ארור mit aufzählt, so hat er übersehen, daß dieses schon 27₄ genannt war. Die Aufzählung der geographischen Namen erinnert an Pg (Gen 10), braucht aber wohl nicht abhängig davon zu sein. Die Voraussetzung der Perser (27₁₀)³⁾ verrät, daß der Verfasser in der Perser-

¹⁾ Aus 30₇ 31₁₄₋₁₆ 32_{18. 24. 22} 27₂₆ u. a.

²⁾ Zu 27₁₀ vgl. 23₂₄; zu 27₁₂ vgl. 22_{18. 20}.

³⁾ Vgl. auch 38₅. Herrmann sucht der Annahme, daß hier die Perser erwähnt sind, zu entgegen, indem er auf deren Zusammenstellung mit den afrikanischen Völkern Lud (?) und Put (vgl. 38₅ neben Kusch und Put) hinweist und ein angeblich afrikanisches Volk פרם annimmt, für welches er die nordafrika-

zeit schrieb. Da 27_{3aß} doch wohl vom Redaktor stammt, so ist es möglich, daß auch die Einlage 27_{9b-25a} schon ihm angehört; doch kann sie auch erst von nachredaktioneller Hand stammen.

Nach Ausscheidung der sekundären Elemente bleibt folgendes hesekielische Gedicht übrig¹⁾:

³*Tyrus, du sprichst: Ich bin
Gar herrlich schön!*

⁴*Sie schufen im Herzen des Meers dich
In herrlicher Schöne.*

⁵*Aus Zypressen Senirs
Deine Planken sie bauten,
Holten von Libanons Zedern
Holz dir zum Maste.*

⁶*Machten aus Basans Eichen
Dir deine Ruder,
Deine Bretter aus Fichtenholz
Von den Mittelmeerküsten.*

⁷*Bunter Byssus Ägyptens
War dein Segel,
Purpur von Cyperns Küsten
War deine Decke.*

nischen Perorsi und Pharusii bei Plinius, Ptolemaeus u. a. vergleicht. Er beachtet nicht, daß die Vorstellung von der geographischen Lage gerade der südlichen Länder im Altertum ganz konfus ist; Afrika (Äthiopien) und Indien bilden für die Alten eine große zusammenhängende Ländermasse, in deren Südoften der Verfasser von Hes 27₁₀ offenbar auch die Perser untergebracht hat.

¹⁾ Der Text zeigt im Einzelnen viele kleine Schäden. In 27₃ vermißt man den das ganze Folgende beherrschenden Vergleich mit dem Schiff; Wellhausen setzt deshalb ein *אניה* hier ein. In 27₄ nimmt man an *נבוליק* Anstoß; statt dessen lies ein Verbum (*גורלך*?) und streiche *בניך*. In 27₅ lies *לחתך*. In 27₆ ist *שן* doch wohl zu streichen und weiter *ב[האשרים]* zu lesen. In 27_{7a} ist *לנם להיות לך* Glosse. In 27_{7b} sprich *מכסך*. In 27_{8b} ist die Anrede an Tyrus verdächtig. Herrmann verbessert *חכמי צמר*. 27_{9a} ist überfüllt. — Von 27₂₇ sind nur die Worte *הונך ועובונך יפלי בלב ימים* ursprünglich; das Übrige ist Auffüllung. In 27₂₈ ist die Bedeutung von *מגרשות* unbekannt; ich gebe als Notbehelf die wohl erratene Übersetzung des Hieronymus „Flotten“. In 27₂₉ lasse ich *מלחים* aus. In 27_{32a} ist *בניהם* Glosse (Cornill). In 27_{32b} empfiehlt sich vielleicht der Vorschlag: *אין צור נרמה*. In 27_{33a} ist vielleicht *רבים* (om. LXX) zu streichen, in 27_{33b} *ומערבך*. In 27₃₄ sprich *עף* (Verss.) und *נשברת*, und lies vielleicht *בימים* oder *בים* (LXX). In 27₃₅ lies *פניהם* (LXX).

- ⁸*Sidons und Arwads Volk
Waren dir Rudrer,
Semers Weise waren in dir
Als Steuerleute.*
- ⁹*Gebais Älteste besserten aus,
Was in dir leck war;*
- ¹⁵*Wurdest gefüllt und beladen
Im Herzen des Meers.*
- ²⁶*Die, die dich ruderten, brachten dich
Auf hohe See.
Wind des Ostens zerbrach dich
Im Herzen des Meers.*
- ²⁷*Deine Güter und Waren sanken
Ins Herz des Meers,*
- ²⁸*Und vom Schreien der Steurer
Zittern die Flotten.*
- ²⁹*Alles steigt von den Schiffen herab,
Was Ruder führt,
Alle, die steuern auf See,
Gehen an Land.*
- ³⁰*Jammern laut über dich
Und klagen bitter,
Werfen Erde aufs Haupt,
Bestreun sich mit Asche.*
- ³¹*Scheren sich kahl um dich,
Gürten den Schurz um,
Weinen um dich voll Schmerz
In bitterer Trauer.*
- ³²*Stimmen ein Klaglied an
Und klagen um dich:
O wie ist Tyrus vernichtet
Mitten im Meere!*
- ³³*Brachtest vom Meer deine Güter,
Sättigtest Völker,
Schenkttest der Erde Kön'gen
All deine Waren.*

⁸⁴*Bist nun im Meer zerbrochen,
In Wassertiefen.
Deine Waren und all dein Volk
Sanken mit dir.*

⁸⁵*Alle Bewohner der Küsten
Entsetzen sich deiner,
Ihren Königen grauts,
Ihr Antlitz zittert.*

⁸⁶*Die Händler unter den Völkern
Pfeifen dich aus;
Schrecknis bist du geworden,
Bist hin auf immer!*

Der Vergleich der Inselstadt Tyrus mit einem Schiffe kommt auch sonst im Altertum vor. Die immer wiederholte Wendung **יָם בָּלַב** erinnert an die ähnliche Kennzeichnung phönikischer Städte, z. B. Sidons und Arwads, in assyrischen Inschriften. Das Gedicht setzt die Hegemonie von Tyrus über die andern phönikischen Städte, Sidon, Arwad, Gebal, voraus. Es veranschaulicht den blühenden Seehandel der Stadt. Der Vorwurf, den der Dichter der Stadt — hier nur leise andeutend — macht, ist der der Überhebung (27_{3b}). Gemeint ist die Auflehnung gegen Babylon. Darum wird sie vom Ostwind zerbrochen (27₂₆). Falls man das Datum 26₁ ursprünglich zu diesem Gedichte ziehen darf, so wäre es noch während der Belagerung Jerusalems durch die Babylonier entstanden.

Der in Kap. 27 nur leise angedeutete Vorwurf der Überhebung wird in 28₁₋₁₀ zum eigentlichen Hauptgedanken. Dieser Abschnitt besteht aus zwei Stücken, 28₁₋₁₀ und 28₁₁₋₁₉, die inhaltlich durchaus Dubletten sind — natürlich auch hier nicht etwa „Parallelrezensionen“. Stilistisch sind beide Stücke verschieden wie Tag und Nacht. Kraetzschmar urteilt richtig, daß 28₁₋₁₀ Prosa, 28₁₁₋₁₉ Dichtung ist; Rothsteins Versuch, auch 28₁₋₁₀ zur Dichtung zu machen, ist verfehlt. Nur eins der beiden Stücke kann natürlich hesekielisch sein, mithin nur das Gedicht 28₁₁₋₁₉. Der Redaktor, der die üblichen Einleitungsverse 28_{11-12a} vorsetzte, hat das Gedicht als Klagelied (קִינָה) auf den König von Tyrus verstanden. Aber das Gedicht handelt garnicht

vom tyrischen Könige, sondern von der Stadt Tyrus, und ist auch kein eigentliches Klagelied.

Das Gedicht, dessen Text durch starke Glossierung in heillosen Verwirrung ist¹⁾, läßt sich nur mit allerlei Vorbehalten übersetzen:

¹²*Du warst ein*

Vollendet schön;

¹³*Lauter edle Steine*

Waren dein Kleid.

Golden war

.
.

Da du geschaffen.

¹⁴*Und ich gesellte dich*

Dem schirmenden Greifen,

Warst auf dem Götterberg

Bei funkelnden Steinen.

Wandeltest ¹⁵*ohne Fehl*

In deinen Wegen,

Bis Schuld sich an dir fand,

¹⁶*Du Sünde tatest.*

Da verbannte ich dich

Vom Götterberge,

Dich stieß der schirmende Greif

Von den funkelnden Steinen.

¹⁷*Deine Schönheit machte dich stolz,*

Ich warf dich zur Erde;

Königen gab ich dich preis,

Ein kläglich Schauspiel.

¹⁾ Ich halte für sekundär alles, was von der Weisheit und von der Heiligkeit, und was vom tyrischen Handel spricht, streiche darum: מלא חכמה 28₁₂ (om. LXX), קדש 28₁₄; ברב רכלתך מלו תוכך חמס 28₁₆; שחת חכמתך על-יפעתך 28₁₇ und 28_{18a}; die letzteren Glossen scheinen ursprünglich zusammenzugehören. Ferner streiche בערן גן אלהים היית 28₁₃ (was sich mit der gleichen Aussage in 28₁₄ stößt), und die Aufzählung der neun Edelsteine in 28₁₈. Mit כוננו 28₁₃ (om. LXX) ist nichts anzufügen. Endlich streiche מיום הבראך 28₁₅ und על-הארץ 28₁₈. Mehrere Ausdrücke sind unübersetzbar.

¹⁸ *Ließ Feuer aus dir brechen,
Das dich verzehrte,
Machte zu Asche dich
Vor aller Augen.*

¹⁹ *Wer dich kennt in der Welt,
Entsetzt sich deiner;
Schrecknis bist du geworden,
Bist hin für immer.*

Was Hesekiel hier erzählt, ist ein mythisches Märchen, wohl eine Form des Märchens vom Urmenschen, der auf dem Berge der Götter wohnte, aber um seines Übermutes willen von dort verstoßen wurde. Auf eine verwandte Mythen erzählung spielt Jes 14₁₂ ff. an. So hat auch Tyrus im Übermut sich gegen Babylon erhoben. Feuer ging von ihm aus, aber dies Feuer wird ihm selber verhängnisvoll. Unbefangen übernimmt Hesekiel den vermutlich babylonischen Mythos; er redet vom Götterberge. Das ist ein ganz anderer Hesekiel, als jener Gesetzesjude, den man auf Grund des redaktionellen Hesekielbuches zu zeichnen pflegt.

Diesem Orakelgedichte Hesekiels ist von anderer Hand ein prosaisches Weissagungswort 28₁₋₁₀ vorangestellt. Das Stück ist ähnlich wie die Orakel in 25₁₋₂₆ gebaut und man ist versucht, es wie jene von der gleichen redaktionellen Hand herzuleiten. Dagegen könnte die Bezeichnung des tyrischen Herrschers als נגיד 28₂ sprechen, da der Redaktor diesen 28₁₂ מלך nennt. Die Satzkonstruktion im vorliegenden Texte ist sehr ungelent: hinter dem ersten Vordersatz mit יען 28₂ wird die Konstruktion fallen gelassen und eine Reihe von Sätzen 28₃₋₆ dazwischengeschoben; dann wird der Vordersatz in 28₆ wiederaufgenommen, worauf dann erst in 28₇₋₁₀ die Drohung folgt. Da 28_{5b6b} wörtliche Wiederholung aus 28₂ ist, so ließe sich vermuten, daß 28₃₋₆ eine nachträgliche Erweiterung ist. Der ganze Abschnitt besteht zum größten Teile aus Entlehnungen, vor allem aus dem folgenden Gedichte selbst¹⁾. Die stilllose Mischung der Bilder ist greulich:

¹⁾ Vgl. außerdem noch בלב ימים 27_{4.25.27}; עממוד 31₈; ממותי חלל und מותי ערלים 32₁₇ ff; dazu allerlei sonst Bekanntes: חנני מביא עליך 26₇ u. a.; ורים ערצתי גוים 7₂₁ 11₉ 30_{11.12} 31₁₂ 32₁₂; הריק חרב 5_{2.12} 12₁₄ 31₁₁ Lev 26₃₃ Ex 15₉ u. a.

die Feinde „entblößen ihre Schwerter gegen die Schönheit deiner Weisheit“ (28₇); der Fürst „wird zur Grube gestürzt“ und stirbt dann „den Tod eines Erschlagenen im Herzen der Meere“ (28₈), dazu außerdem „den Tod Unbeschnittener durch die Hand Fremder“ (28₁₀); als ob Unbeschnittene anders stürben als andere Menschen! Der Verfasser denkt natürlich an 32₁₇ ff. und an ein besonders schlimmes Schicksal der Unbeschnittenen im Hades¹⁾.

28₁₋₁₀ ist eine mißglückte Interpretation von 28₁₁₋₁₉. Der Interpret las aus dem hesekielischen Gedichte heraus, daß sich der Fürst von Tyrus selber zum Gott gemacht und seine Residenz als Göttersitz angesehen habe. Sein Hochmut ist hier nicht Empörung gegen Babylon, sondern Überhebung gegen Gott, Selbstvergötterung. Smend erinnert daran, daß sich die tyrische Königsdynastie tatsächlich von den Göttern herleitete (Aelian, var. hist. XIV 30); aber solch spezielle Kenntnis braucht der Verfasser gar nicht zu haben. Er denkt wohl nur ganz allgemein an die Selbstüberhebung des heidnischen Königtums, die ihm — wie etwa dem Verfasser des Danielbuches — als die typische Sünde der heidnischen Herrscher erscheint. Der Interpolator von 28₃₋₆ begründet diese Selbstüberhebung mit der Weisheit und dem Reichtum des tyrischen Herrschers²⁾. Bei der Weisheit fällt ihm Daniel ein, der auch 14₁₂ ff. genannt ist; aber in 14₁₂ ff. ist Daniel der Fromme, in 28₈ der Weise. Die Strafe des Tyriers ist eine andere als in 28₁₇₋₁₉: זרים עריצי גוים werden ihn töten. Vielleicht denkt der Verfasser an die Perser.

Auf die langen Orakel über Tyrus folgt ein ganz kurzes Wort über Sidon 28₂₀₋₂₆. Der Redaktor betrachtet also Sidon nicht wie Hesekiel (27₈) als von Tyrus abhängig, sondern als selbständige Macht neben ihm. Direkt auf Sidon beziehen sich eigentlich nur die Verse 28₂₀₋₂₃. Dies Orakel ist das inhaltloseste Stück im ganzen Buche. Dem Verfasser fällt gar nichts ein. Er weiß nichts Besonderes von Sidon zu nennen, vor allem auch keine besondere Schuld. 28₂₄ hat es nicht mehr mit Sidon allein, sondern überhaupt mit den feindlichen Nachbarvölkern zu tun. 28₂₅₋₂₆ ist Heilsweissagung für Israel. Man kann fragen, ob diese Verse alle von einer Hand stammen oder erst sukzessiv vermehrt

¹⁾ Vgl. unten zu 32₁₇ ff.

²⁾ Ähnlich auch der wunderliche Ausdruck 28₇ יפי הכמתך.

worden sind; besonders 28₂₅₋₂₆ macht den Eindruck eines jüngeren Zusatzes¹⁾. Auch Herrmann betrachtet 28₂₀₋₂₄ als einen späteren Nachtrag, der jünger sei als die Heilsprophetien Kap. 34 ff., und 28₂₅₋₂₆ wieder als Nachtrag dazu, aber alles von Hesekiels Hand.

In Kap. 29—32 folgen die Orakel über Ägypten, an Umfang größer als alle übrigen Heidenorakel zusammen. Leider sind von den auf Hesekiel zurückgehenden dichterischen Grundlagen hier meist nur sehr dürftige Bruchstücke erhalten geblieben; Bearbeitung und Ergänzung durch jüngere Hände hat das Echte in entsetzlicher Weise überwuchert. Abgesehen von 30₁₋₁₀ sind alle Abschnitte datiert. Die Daten, die das 10., 11. und 12. Exilsjahr nennen, folgen in genauer chronologischer Reihenfolge aufeinander, mit Ausnahme des Datums 29₁₇, welches das 27. Jahr angibt und den so datierten Abschnitt als Einschub erweist.

29₁ ff. ist auf den 12. X. des 10. Jahres datiert, also auf Anfang Januar 587, mithin vor das Datum der tyrischen Orakel 26₁²⁾. Die Einleitung 29_{1-3aα} mit ihren üblichen Phrasen ist redaktionell. Das kleine Gedicht Hesekiels beginnt wohl in 29_{3aβ} mit הַתִּנִּין³⁾. Am Schlusse ist 29_{6a} die übliche redaktionelle Schlußformel. Auch 29_{6aβb} besteht aus bekannten Phrasen⁴⁾; das Begrabenwerden⁵⁾ paßt schlecht zum Bilde des Drachen bzw. Krokodils. 29_{6b-7}⁶⁾ hinkt nach, ist nach II Reg 18₂₁ gearbeitet und entweder Glosse (Jahn, Herrmann früher) oder Überleitung zu 29₈₋₁₆.

Der Text des kleinen Spruches 29_{3aβ-5aα} ist auch in dieser Form nicht einwandfrei. Grotesk ist es, daß Jahwe die Nilfische an den Schuppen des Drachen kleben läßt und sie, wie magnetisch aneinanderhängende Eisenteile, aus dem Wasser zieht. Herrmann macht aus den Schuppen Kiemen. Ich vermute, daß dieser Zug erst von sekundärer Hand in das Bild eingetragen

¹⁾ Vgl. 28₂₅ וְנִקְדַּשְׁתִּי בַּהּ mit 28₂₂ וְנִקְדַּשְׁתִּי בַּהּ und das in der Schlußformel 28₂₆ zugefügte אֱלֹהֵיהֶם mit 28_{22.23.24}.

²⁾ LXX, welche das 12. Jahr liest, hat wohl absichtlich korrigiert.

³⁾ So ist statt הַתִּנִּים zu lesen.

⁴⁾ Vgl. Jer 8₂ 16₄ 25₂₃; Jer 7₃₃ 15₈ 16₄ 19₇ 34₂₀ Dt 28₂₆; Hes 5_{4.6} 21₃₇ 34_{5.8.21} 35₁₂ 39₄.

⁵⁾ In 29_{6aβ} ist wohl תִּקְבֵּץ statt תִּקְבֹּר zu lesen.

⁶⁾ Lies הִיוּתָ לXX, בכפ[ם], והמערָ, und wohl auch כָּף LXX statt בָּתָף.

ist, um neben dem Pharao-Drachen auch dessen Untertanen, das Volk Ägyptens, mit zu berücksichtigen:

Der Spruch lautet ¹⁾:

³*Du großer Drache, lagernd
Mitten in deinen Nilen,
Der spricht: Mein sind die Nile,
Habe selbst sie gemacht.*

⁴*Ich leg an die Kiefern dir Haken,
Hefte sie dir in die Schuppen,
Zieh dich empor aus den Nilen,
⁵Stoß in die Wüste dich.*

Zur Not könnte man in 29_{5aβb} einen dritten Vierzeiler finden.

Hesekiel beschreibt Ägypten als ein großes Wasserungetüm, als „Drachen, der in den Nilen lagert“. Ihm schwebt gewiß das Krokodil vor, das auch sonst, z. B. auf den Denkmünzen des Augustus als Emblem Ägyptens erscheint. Die Ägypter fingen das Krokodil mit Haken (Herod. II 70). Wenn der Dichter dem Krokodil droht, daß es „in die Wüste gestoßen“ werden soll, so denkt er offenbar an eine Verwüstung Ägyptens. Auf die Einzelperson des Pharao paßt das nicht, sondern nur auf Land und Leute Ägyptens. Ebensowenig paßt auf den Pharao, daß das Ungetüm „mitten in seinen Nilen lagert“, und daß es sich rühmt, die Nile seien sein Eigentum und es selber habe sie gemacht. Denn an die Anlage der Nilkanäle durch die Pharaonen ist natürlich nicht gedacht. Das Wort des Krokodils ist nur ein drastischer Ausdruck für die ungeheure Selbstüberhebung Ägyptens. Wieder denkt der Dichter an die Auflehnung gegen Babylon. Dazu paßt das Datum 29₁ ganz gut. Man braucht nicht anzunehmen, daß der Dichter schon den Zug des Apries zum Entsatze Jerusalems (Jer 37₅) im Auge habe, der wohl erst ins Frühjahr 587 fiel.

An den Abschnitt 29_{1-8a} [6b-7] ist ein prosaisches Stück 29₈₋₁₆ angehängt, dessen Ausdrucksweise durchweg Ergänzenderhand

¹⁾ Statt עשיתי ist nach 29₉ עשיתי zu lesen. Herrmann verteidigt das analogielose עשיתי „ich habe mich selbst geschaffen“ und findet darin Kenntnis einer Formel, die in der ägyptischen Theologie gebraucht wird vom Sonnengotte Re („der sich selber erzeugt hat“).

29_s vgl. 26₇ u. a.; ובהמה 29_s vgl. 25_s u. a.; יאר לי ואני עשיתי 29_s vgl. 25_s u. a.; יען אמרך 29_s vgl. 26₂₂ Lev 14₇; ונתתי שממה 29₁₂ vgl. 32₁₅ 33₂₈ 35₇; רגל אדם ורגל בהמה 29₁₁ vgl. 32₁₃; והפיצו כנים וזריתים בארצות 29₁₂ vgl. 12₁₅ 20₃₃ 22₁₅ 36₁₉ Lev 26₃₃; וישבתו את־שבות מצרים . . . מן־העמים אשר נפצו שמה 29₁₈ vgl. 11₇ u. a.; אבקך 29₁₄ vgl. 16₈; ארץ מוכרחם 29₁₄ vgl. 16₈; ואלא 29₁₄ vgl. 17₁₄; 29₁₆ vgl. 26₂₂ Lev 29₁₅ vgl. 17₁₄; והמעטתים 29₁₅ vgl. 21₂₈; תתנשא 29₁₆ vgl. 21₂₈ Lev 29₁₆ vgl. 21₂₈;

kann fragen, ob 29₃₋₁₆ oder wenigstens 29₈₋₁₂ vom Redaktor des Buches oder von einem Späteren stammt. Ich halte das erstere wohl für möglich. Das Stück ist wie die Orakel 25₁—26₆ gebaut. Der Verfasser will das vorhergehende Gedicht deuten; er bezieht es auf eine Verwüstung Ägyptens und die Exilierung seiner Bevölkerung.

Es folgt ein kleines merkwürdiges Orakel gegen Ägypten 29₁₇₋₂₀ mit einer angehängten Verheißung für Israel 29₂₁. Die Weissagung ist auf den Neujahrstag des 27. Exilsjahres, d. h. auf Mitte März 571 datiert; es ist dies das späteste Datum im ganzen Buche. Der Neujahrstag macht einen künstlichen Eindruck; das Jahresdatum dagegen sieht vertrauenerweckender aus; denn das Jahr 571 liegt allerdings zwischen der dreizehnjährigen Belagerung der Stadt Tyrus durch Nebukadnezar¹⁾ und dem Feldzuge Nebukadnezars gegen Ägypten im Jahre 568²⁾. Geweissagt wird nämlich, daß das Heer Nebukadnezars, weil es für seine mühevollen Belagerung keinen „Lohn“, d. h. Beute, bekommen habe, durch eine Plünderung Ägyptens entschädigt werden solle. Man beobachtet den Widerspruch, der zwischen 29₁₈ und 26₁₂ besteht, wo ausdrücklich die Plünderung von Tyrus durch Nebukadnezars Heer geweissagt ist, und die Ausleger pflegen bei dieser Gelegenheit die Ehrlichkeit Hesekiels zu rühmen, der sich nicht scheue, sich auch einmal selbst zu korrigieren! Aber es spricht vieles dagegen, daß 29₁₇₋₂₀ ein echtes Wort Hesekiels ist. Der Abschnitt ist im Unterschied von den sonstigen Worten Hesekiels nicht Gedicht, sondern Prosa³⁾; sein Stil trägt ganz

orakel erinnern, bei denen auch an die Drohung der Gedanke des שׁוֹב שְׁבוּת angeschlossen ist. Ich denke an die pseudojeremianischen Orakel über Moab, Ammon und Elam (Jer 48₄₇ 49_{6.39}) und vergleiche auch die Weissagung über Sodom und Samaria in Hes 16₅₃. Es handelt sich hier einerseits um Gebiete Ost- und Westpalästinas, deren Wiedergewinnung die Juden erhofften, andererseits um Persien (das ist wohl unter „Elam“ zu verstehen vgl. B. Duhm) und — wenn man Hes 29₁₄ hinzunimmt — um Ägypten, also um wichtige Gebiete der jüdischen Diaspora. Diese Gebiete wünscht die jüdische Weissagung auch im eigenen jüdischen Interesse nicht für alle Zeiten verwüstet zu sehen.

¹⁾ Josephus, ant. X 228; c. Apion. I 156.

²⁾ Keilinschr. Bibliothek III 2 S. 140.

³⁾ Gegen Kraetzschmar und J. Plessis, Les Prophéties d'Ezéchiel contre l'Egypte 1912.

das Gepräge der Ergänzerstücke. Außerdem fällt im Unterschied von allen übrigen Drohungen Hesekiels gegen Ägypten die Bescheidenheit der Gerichtserwartung auf. Sonst kündigt Hesekei den wirklichen Untergang Ägyptens an; das ist echt prophetischer Enthusiasmus. Hier wird nur eine einmalige Plünderung Ägyptens in Aussicht gestellt. Das klingt wie ein *vaticinium post eventum*, eine fingierte Weissagung des Feldzugs Nebukadnezars vom Jahre 568. Der Verfasser hatte die Sammlung der Heidenorakel unsers Buches, die über Tyrus und Ägypten, vor sich und wollte ihre Weissagungen mit den ihm bekannten Tatsachen ausgleichen. Man hat wohl gemeint, der Verfasser setze voraus, daß Nebukadnezar Tyrus überhaupt nicht erobert habe; aber jedenfalls hat die dreizehnjährige Belagerung der Stadt durch die Babylonier ein erfolgreiches Ergebnis gehabt, und unser Text sagt nur, daß Nebukadnezars Heer in Tyrus keine Beute gemacht habe. Der Verfasser wußte also, daß Tyrus durch Nebukadnezar nicht vernichtet worden war, sondern auch nachher eine reiche Handelsstadt geblieben ist. An Stelle von Tyrus werden Nebukadnezar und sein Heer deshalb das Land Ägypten zum Lohn erhalten, also eine reichliche Entschädigung! Jahwes Verheißung wird demnach nicht Lügen gestraft, sondern noch überboten.

Ist 29₁₇ ff. nicht hesekielisch, so braucht 29₂₁ nicht als Zusatz betrachtet zu werden, sondern kann von vornherein als Abschluß dieses Abschnittes geschrieben sein. Erst hier steht ja auch die übliche Schlußformel „וַיֵּדַע וְנִי“ „An jenem Tage“ will Jahwe dem Hause Israel „ein Horn“ sprossen lassen und dem Hesekei ein „Auftun des Mundes in ihrer Mitte“¹⁾ verleihen. Die unvermittelte Einführung der Exulanten durch בְּתוֹכָם ist stilistisch ungeschickt, aber die Formel ist den Ergänzern geläufig (vgl. 2₅ 3₁₅. 25 usw.). Hesekei wird dann nicht mehr vor dem Vorwurf falscher Prophetie verstummen müssen, sondern wird nun vor seinen Zuhörern völlig gerechtfertigt erscheinen. „Jener Tag“ ist der Tag der Plünderung Ägyptens durch Nebukadnezar, den Hesekei selber noch erleben soll. Zugleich aber will Jahwe „dem Hause Israel ein Horn sprossen lassen“. Ein ähnlicher Ausdruck begegnet in Ps. 132₁₇, wo Jahwe „dem David ein Horn sprossen

¹⁾ Vgl. 16₄₃ Ps 51₁₇.

läßt“. Wie an der letzteren Stelle nicht an einen persönlichen Messias, sondern an ein Wiederaufleben der davidischen Dynastie zu denken ist, so ist noch viel weniger in Hes 29¹⁷ an den Messias gedacht, sondern der Ausdruck besagt ganz allgemein, daß Israel dann wieder zu Macht kommen wird. Auffällig ist, daß der Verfasser sich dies Wiedererstarken Israels schon zu Lebzeiten Hesekiels zu denken scheint, wobei man die eschatologische Formel ביום ההוא allerdings nicht pressen darf, als ob an eine unmittelbare Gleichzeitigkeit mit der Eroberung Ägyptens durch Nebukadnezar zu denken wäre. Der Verfasser wird, ohne ganz klare chronologische Vorstellungen, an die Wiederherstellung Judas nach dem Exile denken, welche für ihn der Anfang der naheerwarteten Heilszeit ist.

Das nächstfolgende Orakel 30¹⁻¹⁹ ist das einzige undatierte in Kap. 29–32. Schon das legt nahe, daß es ein jüngerer Nachtrag ist. Nur Jahn hat dies Stück bisher richtig eingeschätzt. Es besteht aus den gewöhnlichsten oder irgendwoher entlehnten Phrasen. Der Verfasser ist so phantasielos, daß er dieselben Wörter und Wendungen vielfach wiederholt¹). Dazu kommen die üblichen Einleitungs- und Schlußfloskeln, von denen z. B. יהוה (אדני) כה אמר mehrfach gesetzt wird. Das einzig Bemerkenswerte ist die Aufzählung geographischer Namen (30¹³⁻¹⁹)²), ein beliebtes Kunstmittel der Epigonen. Von hesekielischer Herkunft des Stückes kann nicht ernstlich die Rede sein³). Das Orakel redet zwar in 30¹⁰ von Nebukadnezar als dem Vollstrecker des Gerichtes, malt dieses Gericht aber doch ganz und gar mit den Farben des Endgerichtes am „Tage Jahwes“, welcher „nahe“ ist. Das Ganze erinnert am ersten an die pseudojeremianischen Orakel Jer 46 ff. und gehört wie diese zu den schwächsten Produkten der dialektischen Rhetorik.

Das nächste Orakel über Ägypten 30²⁰⁻²⁶ ist auf den 7. I. des 11. Exilsjahres, also auf Ende März 587 datiert. Das wäre

¹) 30⁵. בחרב יפלו 30^{4.10}; המון 30^{4.6}; נפל 30¹⁶; vgl. 30^{4.9} והיתה חלחלה 30¹⁷; נאון עזה 30^{6.18}; והשבתי 30^{10.13} vgl. 30¹⁸; ונתתי אש 30^{14.16} vgl. 30⁸ und außerdem ונתתי 30^{12.13}; והשמותי 30^{12.14} vgl. 30⁷; ועשיתי שפטים 30^{14.19}; בשבתי 30^{17.18}.

²) Herrmann sucht zu helfen, indem er 30¹³⁻¹⁵ und 30¹⁶⁻¹⁸ als „Paralleltexte“ erklärt, von denen der erstere unheilbar versehrt sei.

³) 30⁵ wird von Herrmann wohl mit Recht als Glosse ausgeschieden.

etwa die Zeit, in der Pharao Apries den Versuch machte, das von Nebukadnezars Heer belagerte Jerusalem zu entsetzen. Der Prophet droht 30₂₁, daß Jahwe den Arm des Pharao unheilbar zerbrechen werde. שברתי wird von den meisten als Präteritum, von Cornill und Jahn vielleicht richtiger als Präsens übersetzt.

Der Spruch lautet¹⁾:

¹⁾Pharaos Arm zerbrech ich,
Unverbunden bleibt er,
Ohne Heilung, ohne Verband,
Unfähig, das Schwert zu greifen.

Dieser kurze Spruch ist das einzig Ursprüngliche in 30₂₀₋₂₆; was folgt, ist, wie schon der Plural ורעו gegenüber ורע 30₂₁ zeigt, von zweiter Hand. Sonderbar ist die Anknüpfung durch לכן 30₂₂. Der Verfasser verstand שברתי 30₂₁ als Präteritum. Er wollte also weissagen, daß nicht nur der eine schon zerbrochene Arm, sondern daß beide Arme zerbrochen werden sollten. Das ist ungeschickt, nicht nur, weil das Schwert gewöhnlich nur mit einem Arme geschwungen wird, sondern auch, weil der eine Arm bereits zerbrochen ist; logisch richtiger hätte der Verfasser also sagen müssen, daß Jahwe auch den andern Arm zerbrechen werde. Ein Glossator empfand das auch ganz richtig, verballhornte aber nun den Text vollends durch die Beischrift ואת־הנשברת ואת־החזקה (30₂₂). Der Text ist durch Dubletten entstellt (30_{24ba-25a-26} sind reine Wiederholungen). Ich nehme an, daß 30_{22-24a-25b} der ursprüngliche Text ist und daß ein Leser, dem die Logik dieser Versfolge mißfiel, einen korrigierten Text 30_{24b-25a-26} an den Rand schrieb²⁾. Der Verfasser von 30_{22-24a-25b} wird der Redaktor sein. Er interpretierte den Spruch Hesekiels dahin, daß Jahwe den einen Arm des Pharao bereits zerbrochen habe, aber das genügt ihm noch nicht; der Pharao soll völlig kampfunfähig gemacht werden. So fügt er hinzu, daß der König von Babel ihm beide Arme zerbrechen und die Ägypter unter die Völker zerstreuen werde³⁾. Er denkt wahrscheinlich an den Untergang des Pharaonen-

¹⁾ Ich streiche als Glosse מלך מצרים und לחבשה (om. LXX).

²⁾ Kraetzschmar und Herrmann denken auch hier wieder an „Parallelrezensionen“. Cornill und Jahn helfen sich besser durch Streichungen, Cornill außerdem durch die abweichende, aber kaum ursprüngliche Lesart der LXX in 30_{24b}.

³⁾ Vgl. 29₁₂.

tums durch Kambyzes 525. Damals wurde Ägypten von den Persern erobert und zur Provinz gemacht, das Pharaonentum gestürzt und, wie Ktesias berichtet, Psammetich III., der letzte Pharao, mit 6000 auserlesenen Ägyptern nach Susa deportiert. Dies Ereignis hat, wie wir wissen, auf die Zeitgenossen einen tiefen Eindruck gemacht, und es lag für den Redaktor, der vielleicht ein Menschenalter später schrieb, nahe genug, es schon von Hesekiel voraussagen zu lassen.

Der nächste Abschnitt 31₁₋₁₃ ist auf den 1. III. des 11. Exilsjahres, also auf Ende Mai 587 datiert. Die Einleitung 31₁₋₂ ist redaktionell; sie deutet das in 31₃ ff. beginnende Gedicht Hesekiels auf den Pharao und sein Gepränge. Der Redaktor läßt also auch hier Hesekiel den Untergang des Pharaonentums weissagen und denkt, wie im Vorigen, vermutlich an die Ereignisse von 525.

Der Fragesatz 31_{1b} kann nicht als ursprünglicher Anfang des hesekielischen Gedichtes verstanden werden. 31₁ ist stilistisch ganz hart als Antwort auf die Frage 31_{1a}). Die Antwort müßte lauten: Du gleichst usw. Statt dessen erzählt das Gedicht von dem Baume in 3. Person²⁾. Auch „בגדלך“, „nimmt vorweg, was nachher poetisch gesagt ist“ (Rothstein).

Zu Anfang des Gedichtes ist statt **האשור** sicher **האשור** zu lesen. Das ist ein hoher Baum, der nach Jes 60₁₃ auf dem Libanon vorkam; man denkt an die šerbin genannte Zedernart³⁾, verschieden von der gewöhnlichen Zeder (**ארז** 31₈) und der Cypresse (**ברוש** 31₈). Ich gebe es im Folgenden willkürlich durch „Fichte“ wieder. Die Schreiber unseres Textes haben das Wort **האשור**, ebenso wie auch in 27₆, nicht mehr verstanden; ein Glossator erklärte es durch **ארז בלבנון**⁴⁾.

¹⁾ Unnatürlich ist die Auslegung von Smend und Bertholet, welche den Fragesatz so verstehen, „daß selbst das folgende Gleichnis zur Beschreibung von Pharaos Herrlichkeit unzulänglich sei“.

²⁾ Rothsteins Vermutung, daß der Fragesatz ursprünglich die 3. Person hatte, ist willkürlich und zeigt, daß er mit dem Texte nicht fertig wird.

³⁾ Vgl. Dinsmore und Dalman, Die Pflanzen Palästinas in ZDPV XXXIV (1911) S. 202 Nr. 1607a. Nach G. Hoffmann, Über einige phönizische Inschriften 1889 S. 27, etymologisch verwandt mit syr. šarwainā, **שורכִינָא**, assyr. šurmēnu.

⁴⁾ Ich betrachte auch **בלבנון** als Zutat des Glossators; denn der Baum soll Ägypten darstellen, gehört also nicht auf den Libanon; auch heißt es 31₄, daß

Der Text des Gedichtes, soweit es uns vorliegt, ist sehr schlecht erhalten¹⁾. Er lautet:

³*Siehe ein Fichtenbaum*

Herrlich grünend

Mit reicher Krone

Und hohem Stamm —

die Flut (תרום) ihn großzog, was zu einem Standort auf den Höhen des Libanons nicht recht paßt.

¹⁾ In 31_a das schwierige מַצַּל וַחֲרֹשׁ mit LXX (B) zu streichen, ist bequem, aber vielleicht doch nicht richtig, da man dies Versglied ungern entbehrt; Hitzigs Aussprache מַצַּל חֲרִישׁ ist freilich nur ein Notbehelf. Die übliche Korrektur von עֲבֹתִים „Zweige“ 31_a in עֲבֹת „Wolken“ (vgl. LXX) halte ich mit Toy hier für ebenso unrichtig, wie an der von 31_a abhängigen Stelle 19₁₁; jedenfalls geht es auf keinen Fall an (wie Cornill, Bertholet, Kraetzschmar, Jahn, Rothstein es tun), an der einen Stelle so, an der andern Stelle so zu übersetzen. — Schwierig ist 31_{ab}: statt des maskulinen הֶלֶךְ ist jedenfalls dem folgenden שְׁלַחָה entsprechend eine Femininform zu lesen, also wohl mit LXX הֶלְכָּה und weiterhin wohl מִמָּעָה. Der Satz lautet also:

„ihre Ströme führte sie rings um seine (des Baumes) Pflanzung,

„und ihre Kanäle entsandte sie zu allen Bäumen des Feldes.“

Subjekt kann nur die Flut (תרום) sein. Aber eine solche Bemerkung über das, was die Flut tat, erwartet man hier garnicht, geschweige denn, daß die Flut die andern Bäume des Feldes bewässerte. Cornills Streichung der „Bäume“ (עצי) ist willkürlich. Man kann auch nicht, wie Rothstein möchte, 31_{ab} halten und nur 31_{ab} streichen; denn beide Sätze stehen im Parallelismus. Vielmehr ist der ganze Text von 31_{ab} Zusatz, wie auch das prosaische אֵץ nahelegt. Der Zusetzer scheint erklären zu wollen, auf welche Weise die Bewässerung durch die Flut geschah und dachte wohl an die Nilkanäle. — Auch der mit על־כֵּן angeknüpfte Satz 31_c ist sekundär, wie Jahn erkannt hat; die Nennung der סרעפות und פארות in 31_c ist neben 31_{ea} poetisch unerträglich, und verdächtig sind in 31_c auch die Aramaismen (גברא und סרעפתי statt סרעפתי 31_{ea}). 31_{eb} ist ausdeutender Zusatz, der aus dem Rahmen des Gleichnisses herausfällt. — Die vier Sätze von 31_a widerstreben der rythmischen Symmetrie, da der zweite und dritte Satz deutlich parallel sind. Ich streiche diese beiden mittleren Sätze deshalb. Auch hier werden die סרעפות und פארות wieder genannt. Auch fällt die Erwähnung der Cypressen und Platanen ab hinter den Zedern des Gottesgartens, und der Vergleich mit den Zweigen und Ästen statt mit den Bäumen selbst ist schief. — In 31_{ea} ist בְּנֵי אֱלֹהִים logisch mit אֲרוֹמִים zu verbinden; denn der Dichter will nicht sagen, daß der תאשור im Gottesgarten stand; das hätte er gleich zu Anfang sagen müssen. — Mit 31_e ist nichts anzufangen; die Gottesrede 31_{ea} paßt nicht in den Zusammenhang und wiederholt, was bereits gesagt ist; in 31_{eb} widerspricht der Standort des Baums im Gottesgarten den bisherigen Voraussetzungen des Gedichtes, und der Neid der übrigen „Bäume Edens“ (auch dieser Ausdruck ist neu) bringt ganz neue Gedanken hinein.

*Zwischen dem Laube
 Ragte sein Wipfel,
⁴Wasser nährte ihn,
 Flut zog ihn groß.*

*⁶Im Blattwerk nistete
 Alles Geflügel,
 Unter den Ästen
 Warf jegliches Tier.*

*⁷Schön war sein Wuchs,
 Lang seine Zweige;
 Denn tief im Wasser
 Die Wurzel stak.*

*⁸Zedern überragt er
 Im Göttergarten,
 Kein Baum kam ihm
 An Schönheit gleich.*

Der Dichter beschreibt einen hohen, schönbelaubten und reichbewässerten Baum; alle Vögel und Tiere sammelten sich in seinem Schutze; selbst die Zedern im Göttergarten überragte er an Höhe. Die Beziehungen auf das vom Nil bewässerte, mächtige Ägypten sind durchsichtig.

Aber mit 31₈ kann das Gedicht nicht zu Ende sein. Die Hauptsache fehlt, der Sturz des Baumes. Dieser wird in 31₁₀₋₁₇ im Präteritum beschrieben ¹⁾ und erst 31₁₈ bringt dann mit Wiederholung der redaktionellen Eingangsfrage 31_{2b} die drohende Anwendung des Gleichnisses. Man könnte ja nun meinen, in 31₁₀ ff. hätten wir die erwünschte Fortsetzung des hesekielischen Gedichtes. Hier wird in der Tat beschrieben, wie der Baum gefällt wird und elend am Boden liegt. Aber Form und Inhalt verbieten, diese Fortsetzung für echt zu halten. Mit der stereotypen Einleitungsphrase der Weissagungen und dem üblichen redaktionellen (יען ²⁾) setzt 31₁₀ ein. Die Höhe des Baumes ³⁾, die in 31₈ ganz ohne moralischen Hintersinn beschrieben war, gilt jetzt als sünd-

¹⁾ 31_{11b} ist textlich zweifelhaft und vielleicht mit Toy zu streichen.

²⁾ Vgl. 25₃, 6. 8. 12. 15 26₂ 28₂ 29₆.

³⁾ Lies גברה statt גברת.

hafte Überhebung¹⁾. Dafür ergeht jetzt die Strafe. Der Baum wird in die Hand eines „Völkerführers“²⁾ gegeben (31_{11a}) und „Fremde, gewalttätigste der Völker“ hauen ihn ab (31₁₂). Das ist eine üble Mischung von Bild und Sache; sie zieht sich durch den ganzen Abschnitt, der dadurch stilistisch zu den unerfreulichsten des ganzen Buches gehört und allein aus diesem Grunde nicht für echt gehalten werden kann³⁾. Es kann m. E. kein Zweifel

¹⁾ Vielleicht hat der Verfasser auch **בין עברתם** schon als „zwischen den Wolken“ verstanden.

²⁾ **אֵל=אֵל** „Widder“, „Anführer“, wie II Reg 24₁₅ Hes 17₁₃ 31₁₄ 32₂₁ Ex 15₁₅ Jes 9₅ Hi 41₁₇ vgl. auch die Inschrift von Ma'süb.

³⁾ Man stelle sich das Einzelne nur einmal vor: der Baum hat ein hochmütiges Herz (31₁₀)! Er wird in die Hand eines Völkerführers gegeben (31_{11a})! Fremde, gewalttätige der Völker hauen ihn ab und werfen ihn auf die Berge, seine Zweige fallen in alle Täler, seine Äste werden in allen Rinnalen des Landes zerbrochen, und aus seinem Schatten steigen nieder (oder **וִירְדוּ** „flüchten“) alle Völker der Erde (31₁₂)! Nun wohnen die Vögel, die früher auf den Zweigen nisteten (31₆), auf dem gefällten Baumstamme (31_{13a}), und die Tiere des Feldes, die einst unter seinen Ästen Junge warfen (31₆), sind jetzt gar auf seinen Ästen (31_{13b})! Hier ist dem Verfasser die Vorstellung von Aasgeiern und Hyänen, die über den Leichnam herfallen, in die Quere gekommen. Dieser Sturz des Großen soll dienen zum warnenden Exempel für „alle Bäume am Wasser“, daß sie nicht in die Wolken wachsen, und für alle ihre Führer (Glosse: **כָּל-שׂוֹרֵי כִּיִּם**), daß sie nicht hochmütig auftreten (31_{14a}); denn sie alle sind dem Tode im Hades preisgegeben, wie gewöhnliche Sterbliche (31_{14b})! Hier am Schlusse klingt, wie Jahn sich ausdrückt, schon etwas von der Grabespoesie aus Kap 32 herein. Dieses Potpourri von Bildern ist gradezu schauerhaft. Der ganze Abschnitt lebt von entlehnten und konventionellen Phrasen. Der Verfasser scheint hier den Gipfel der Stillosigkeit erreicht zu haben, überbietet sich aber doch noch im folgenden Stücke 31₁₅₋₁₇. „Hier wirkt die Verquickung der allegorischen Züge geradezu grotesk“ (Herrmann). Der Baum fährt zum Hades hinunter, und nun wird die Wirkung, die sein Sturz hervorrief, beschrieben. Die ganze Natur leidet mit: die Urflut trauert, ihre Wasser fließen nicht, der Libanon kleidet sich in Schwarz, die Bäume verschmachten (31₁₅) — eine phantastische Wirkung der Hadesfahrt des Baumes oder des Pharao; der Verfasser denkt wohl an die Austrocknung des Nils, wie sie gern beim Gericht über Ägypten beschrieben wird (30₁₂ Jes 19₅₋₉). Im Hades drunten aber geraten die Völker, oder vielmehr „alle Bäume Edens, die Auslese des Libanons, alle Wassertrinker“ in Aufregung; indessen tröstet es die Kleinen (vgl. Jes 24), daß auch der Große ebenso wie sie selber gestürzt ist (31₁₆₋₁₇). Bis hierher hat der Verfasser das Gleichnis in erzählender Form ausgesponnen. Er schließt nun mit der höhnischen Eingangsfrage an den Pharao: „Wem bist du nun gleich an Herrlichkeit und Größe unter Edens Bäumen?“ und droht nun auch ihm den Sturz in den Hades (31₁₈).

sein, daß 31₁₀₋₁₈ durchaus sekundär ist und mit dem Gedichte Hesekiels nichts zu tun hat. Möglich wäre, daß der Verfasser sich an einen ursprünglichen Hesekieltext in einzelnen Stücken angelehnt hat, aber irgendwelche echten Elemente lassen sich aus dem, was vorliegt, nicht mehr herauschälen.

Der Verfasser, vielleicht der Redaktor des Buches, wird auch hier die Ereignisse von 525 vor Augen gehabt haben. Seine ganze im Präteritum gehaltene Darstellung macht unwillkürlich den Eindruck, als ob Vergangenes beschrieben werde. Auch Kraetzschmar hat diesen Eindruck gehabt, aber seine Deutung auf die Schlappe des Pharao Apries im Jahre 587 paßt nicht, denn der Verfasser denkt an einen wirklichen Untergang Ägyptens und des Pharaonentums. Man wird den אל גוים 31₁₁ direkt auf Kambyzes beziehen dürfen. Die ורים עריצי גוים 31₁₂ sind die Perser, und כל עמי הארץ 31₁₂, welche bis dahin im Schatten des Pharao gelebt haben, sind die Untertanen der ägyptischen Großmacht.

Die Daten über den zwei letzten ägyptischen Orakeln 32_{1. 17} und das Datum in 33₂₁ sind in den Versionen (LXX und Syr) und in MT verschieden. Der Text in MT ist der richtige¹⁾. Das

¹⁾ Syr. hat überall das 11. Jahr an Stelle des 12. gesetzt, offenbar in Rücksicht auf II Reg 25₂, wo die Eroberung Jerusalems ins 11. Jahr Zedekias datiert ist. In manchen hebräischen Handschriften haben sich die Schreiber hier und dort zur gleichen Textänderung verleiten lassen. Diese Rücksicht hat auch verschiedene neuere Ausleger veranlaßt MT zu verwerfen. Steuernagel hat jedoch scharfsinnig gezeigt, daß der Widerspruch zwischen dem 11. Königsjahre Zedekias (II Reg 25₂₁) und dem 12. Jahre der Verbannung Jojachins (Hes 33₂₁) nur auf verschiedener chronologischer Rechnung beruht, also nur scheinbar ist; ersteres ist nach der altisraelitischen Herbstära, letzteres nach der babylonischen Frühlingsära berechnet. Nach beiden Berechnungen fällt die Eroberung Jerusalems ins Jahr 586, und zwar auf Ende Juni, die Meldung nach Babylonien 33₂₁ auf Ende Dezember des gleichen Jahres. Ist also auf die abweichenden Daten des Syr. und mancher hebräischer Handschriften nichts zu geben, so könnte doch die Abweichung der LXX etwas bedeuten. Codex Alexandrinus hat 32₁ den 1. XII. des 11. Jahres, Codex Vaticanus den 1. XII. des 12. Jahres; in 32₁₇ ergänzt LXX das in MT fehlende Monatsdatum durch den I. Monat, und in 33₂₁ lesen manche Handschriften der LXX das 11. Jahr. Aber das alles sind nur absichtliche und meist inkonsequente Korrekturen, eingegeben von dem Wunsche, die Daten von 32_{1. 17} vor die Eroberung Jerusalems und vor das Datum 33₂₁ zu schieben. Eine sachliche Nötigung besteht nicht, die Weissagungen Hesekiels in Kap. 32 vor den Fall der Stadt zu datieren: denn der syrisch-ägyptische

Orakel 32₁ ff. ist auf den 1. XII. des 12. Exilsjahres, d. h. auf Ende Februar 585, und das Orakel 32₁₇ ff. auf den 15. XII.¹⁾ des 12. Exilsjahres, d. h. auf Anfang März 585 datiert.

Das Orakel in 32₁₋₁₆ beginnt nach der üblichen redaktionellen Einleitung 32_{1-2aa}, die es als קִינָה bezeichnet, mit dem Satze 32_{2aβ}: כַּפִּיר גִּיִּים נִרְמִיָּה. Diese drei Worte können, so wie sie lauten, nur übersetzt werden: „O Jungleu der Völker, du bist vernichtet!“ Dieser Anfang verträgt sich jedoch nicht mit der Fortsetzung 32_{2b}, welche den Pharao mit einem Wasserungetüm²⁾ vergleicht. Man hat die Wahl zwischen den beiden Tieren. Man könnte meinen, das Wasserungetüm stamme aus 29₃, und der Vergleich mit dem Jungleu sei deshalb in unserm Abschnitte das Ursprüngliche. Aber gerade die Beschreibung des Wasserungetüms 32_{2b} ist das Originellste, das einzig Originelle in dem ganzen Abschnitte 32₁₋₁₆, und für die Ursprünglichkeit gerade von 32_{2b} spricht die spätere Stelle 32₁₃₋₁₄, wo eine jüngere Hand — nämlich die des Redaktors — 32_{2b} benutzt und mißdeutet. Ich weise deshalb den Satz vom Jungleun 32_{2aβ} dem Redaktor zu³⁾. Das Nebeneinander der zwei Vergleiche hat den stilistisch wenig feinfühligem Redaktor nicht gestört, um so weniger, als der wörtliche Sinn von „Jungleu“ (כַּפִּיר), wie Smend wohl mit Recht bemerkt, in der Verbindung גִּיִּים כַּפִּיר verblaßt ist⁴⁾. Das Sätzchen 32_{2aβ} ist also dem folgenden Hesekielgedichte als interjektionelle Einleitung vom Redaktor vorangestellt, ebenso wie die rhetorische Frage 31_{2b} dem dort folgenden Hesekielgedichte.

Der Spruch lautet dann so⁵⁾:

Aufstand war mit der Eroberung Jerusalems noch nicht zu Ende. Es liegt also kein Grund vor, die Daten des MT in 32_{1.17} anzuzweifeln, nur muß das fehlende Monatsdatum in 32₁₇ ergänzt werden, natürlich durch den XII. Monat (vgl. 32₁).

¹⁾ Siehe die vorige Anmerkung.

²⁾ Lies תַּנִּין.

³⁾ Die Ausleger helfen sich statt dessen vielfach mit willkürlichen Korrekturen. An jedem der drei Wörter des Sätzchens hat man wie an einer Aufgabe mit drei Unbekannten seinen Scharfsinn geübt. Andere (Cornill, Bertholet, Toy, Kraetzschmar) dichten, um einen vollen Vers herzustellen, frei hinzu. Vestigia terrent.

⁴⁾ Ähnlich wie אֵיל (אל) „Widder“ in dem synonymen אֵל גִּיִּים 31₁₁.

⁵⁾ In 32_{2b} ist כְּתִנִּין und בְּחִרְתִּיךְ zu lesen.

*²Du glichst dem Ungetüm im Strome,
Mit deinen Nüstern sprudeltest du,
Trübtest die Wasser mit deinen Füßen
Und wühltest seine Fluten auf.*

Auch hier wird Hesekiel, wie in 29₃, an das Nilkrokodil denken; es ist nicht nötig, mit Smend und Herrmann anzunehmen, daß er Krokodil und Nilpferd verwechselt habe. Der Vergleich ist ausgezeichnet: Ägypten, das ewig Unruh stiftende, gleicht dem Krokodil, das mit den Nüstern sprudelt, den Schlamm aufwühlt und das Wasser trübt. Auch wird Hesekiel, wie sonst, nicht an die Person des Pharao, sondern allgemein an die ägyptische Großmacht gedacht haben.

32_{2b} ist wohl nur ein Bruchstück. 32₃ ff. kann nicht gut die ursprüngliche Fortsetzung sein. Das beweist schon die neue Einleitungsformel. Auch der Inhalt beweist es, der zum Bilde des Krokodils nicht mehr paßt. Das Krokodil wird mit Haken gefangen (29₄), dagegen der Löwe (כפיר) mit dem Netze (19₃)¹. 32₃ ff. ist also redaktionelle Arbeit. Der Stil des Redaktors verrät sich hier sehr deutlich. Das Bild vom Wasserungetüm wird sofort ins Phantastische und Groteske gesteigert: das Krokodil wird ans Land geworfen und geht dabei — der Verfasser scheint es für eine Art Riesenfisch zu halten — zugrunde. Nun fallen die Raubvögel und Raubtiere über das Aas her, jedoch bleibt noch so viel von ihm übrig, daß Jahwe den riesigen Kadaver auf die Berge und in die Täler bringen²) und das Land und seine Bäche mit dem Blute des jetzt ins Ungeheuerliche gewachsenen Krokodils tränken kann. Hier schwebt dem Verfasser die Vorstellung von vielen auf dem Schlachtfeld verstreuten Leichen vor, die er in unlogischer und häßlicher Weise auf den Kadaver des einzelnen Ungetüms überträgt. Von 32₇ ab läßt er das Bild vom Krokodil ganz fahren. Trauer und Entsetzen über den Tod des Gewaltigen herrschen in der weiten Welt: der Himmel und seine

¹) בקהל עמים רבים 32₃ ist Glosse (vgl. 23₃₄ 17₁₇), die Kraetzschmar ohne Glück verteidigt; ihre Einfügung im MT hat die Korrektur von וועליתך (so richtig LXX) in וועלך veranlaßt.

²) Kraetzschmar und Bertholet deuten rationalistisch: durch eine Nilüberschwemmung!

Gestirne verfinstern sich beim „Erlöschen“¹⁾ des Krokodils bzw. des Pharaos, viele Nationen werden betrübt, wenn Jahwe die Gefangenen²⁾ Ägyptens unter die Völker bringt in ein ihnen unbekanntes Land³⁾; die Völker und ihre Könige schauern und zittern für ihr eigenes Leben, wenn sie sehen, wie Jahwe das Schwert schwingt. Man sieht, dieser Abschnitt 32₈₋₁₀ ist ein recht geschmackloses Ragout von durcheinandergemengten Bildern, und würde sich schon dadurch als unhesekielisch erweisen. Überall finden sich Entlehnungen und Berührungen mit anderen Stellen⁴⁾.

Der neue Absatz 32₁₁ff., durch neue Einleitungsformel eingeleitet, deutet das in 32₁₀ genannte Schwert Jahwes um auf „das Schwert des Königs von Babylon“⁵⁾. Wie überall in den redaktionellen Partien dieser ägyptischen Orakel, bleibt der König von Babylon anonym; der Redaktor denkt offenbar auch hier nicht mehr an Nebukadnezar, sondern an Kambyzes. Die Eroberer Ägyptens heißen גבורים⁶⁾ und ערצני גוים⁷⁾. Durch sie wird Jahwe den Stolz⁸⁾ und das Gepränge⁹⁾ Ägyptens vernichten. Er wird die Tiere aus den Wassern Ägyptens¹⁰⁾ ausrotten; kein Fuß von Mensch oder Tier¹¹⁾ soll sie mehr trüben — hier zitiert der Verfasser das hesekielische Gedicht 32_{2b}. So wird Jahwe die Wasser Ägyptens still machen und seine Flüsse wie Öl dahinfließen lassen (32₁₄) — das ist die Stille der Einöde, die Stille

¹⁾ Das unpassende Bild ist wohl durch Assoziation an die Vorstellung der Gestirne entstanden. Herrmann vermutet Textkorruption.

²⁾ MT liest שברך; aber das ist unmöglich in Verbindung mit ברביאי. LXX las שברך, was aller Not abhilft.

³⁾ Lies mit LXX אל-ארץ אשר לא ידעת.

⁴⁾ Zu 32₈ vgl. 19₈ 12₁₈ 17₂₀ und 29₄; zu 32₄ vgl. 29₅ und 31_{6.13}; zu 32_{5f}. (streiche אל-ההרים מרמך) vgl. 6₇ 35₈; die Verfinsterung 32₇₋₈ ist ständiges Inventar der Gerichtsschilderungen vgl. 30₁₈ Jes 13₁₀ 24₂₁ 34₄ Jer 4₂₈ Jo 2₁₀ 3₄ 4₁₅ Hen 18₁₄₋₁₆; zu 32₉ vgl. Jer 15₁₄ 16₁₃ 17₄ 22₂₈; zu 32₁₀ vgl. 26₂₆ und 27₃₆ und 26_{16.18} und 26_{15.18} 27₂₇ 31_{13.16}. Das Schwertschwingen Jahwes 32₁₀ stammt natürlich aus 21₁₃ff. und leitet zum Folgenden über; 32₁₁ff. stammt also aus der gleichen Feder.

⁵⁾ Vgl. 21₁₄.

⁶⁾ Vgl. 32₂₁ Jer 5₁₆.

⁷⁾ Vgl. 28₇ 30₁₁ 31₁₃.

⁸⁾ נאמן vgl. 30_{8.18}.

⁹⁾ חמון oft.

¹⁰⁾ מים רבים vgl. 31₅ u. a.

¹¹⁾ Vgl. 29₁₁.

des Todes, ein greller Gegensatz gegen das lärmende Gepränge von einstmals¹⁾).

Auch in diesem Abschnitte scheint der Redaktor, wie schon angedeutet wurde, an die Eroberung Ägyptens durch Kambyzes im Jahre 525 zu denken. Er läßt den Propheten Hesekiel auch hier den völligen Untergang des Pharaonentums durch den „König von Babel“ und durch „Helden“, „gewalttätigste der Völker“ weissagen. Er spricht 32₉₋₁₀ von dem starken Eindruck, den der Sturz des Pharao auf die fernsten Länder machen werde. Das erinnert uns daran, daß schon, als Kambyzes gegen Ägypten marschierte, Polykrates von Samos vom Pharao Amasis abfiel, und daß nach der Eroberung Ägyptens durch den Perserkönig die griechischen Nachbarstaaten Ägyptens, Kyrene und Barka, nebst einigen an der Küste von Marmarica nomadisierenden Libyerstämmen sich freiwillig dem Kambyzes unterwarfen (Herod. III 13). Bei der in 42₆ erwähnten Deportation ägyptischer Gefangener in ein fernes unbekanntes Land wird man an die von Ktesias erwähnte Deportation Psammetichs III. mit 6000 angesehenen Ägyptern nach Susa denken dürfen.

Das letzte der fünf hesekielischen Gedichte über Ägypten steckt in 32₁₇₋₃₂. Redaktionelle Einleitung ist 32_{17-19 ag}. Das Gedicht scheint mit נרה zu beginnen. Der Text ist, besonders zu Anfang, in schlimmem Zustande²⁾. Das Gedicht Hesekiels scheint unverkürzt erhalten zu sein, und lautet so:

¹⁾ 32₁₅ fügt sich hart an und ist wohl mit Jahn und Herrmann (früher) als Zusatz zu streichen. Auch die Unterschrift 32₁₆ mag nachträglich zugefügt sein; die קינה gilt hier Ägypten, was an 31₁₈ erinnert, nicht wie in 32₂ dem Pharao.

²⁾ Was 32₁₈₋₂₁ angeht, so helfen sich Hitzig, Cornill, Bertholet, Jahn und Herrmann durch die Übernahme des LXX-Textes, welcher 32₁₉ hinter 32₂₀₋₂₁ stellt. Aber damit ist der Schaden nicht geheilt. Man fragt sich, wer die גבורים 32₂₁ sind. Nach MT befinden sich dieselben im Hades (vgl. מתוך שאול), wären also identisch mit den 32₂₇ genannten גבורים. So versteht z. B. Bertholet den Text: der gestürzte Pharao wird, ähnlich wie der babylonische König in Jes 14, von den Bewohnern des Totenreichs höhnisch begrüßt. Aber es wäre sehr unnatürlich, daß die גבורים, welche nach 32₂₇ „daliegen“, das Schwert unter dem Haupte, den Schild über den Beinen, eine Begrüßungsrede halten, oder gar dem Ägypter aus der Tiefe des Hades ein „Steig herab!“ zur Oberwelt hinauf zurufen! Auch gewinnt man aus 32₂₇ nicht den Eindruck, als ob die גבורים vorher schon erwähnt, ja schon aktiv auf-

getreten wären. Schließlich heißen sie in 32²⁷ נְבוֹרִים, in 32²¹ dagegen אֱלֵי נְבוֹרִים. Hitzig, Cornill und Jahn werden also recht haben, wenn sie unter den אֱלֵי נְבוֹרִים 32²¹ die Eroberer Ägyptens verstehen, welche in 32¹² genannt und deren Anführer in 31¹¹ als אֱלֵי נְבוֹרִים bezeichnet war. Ist das aber richtig, so wird die Erwähnung der אֱלֵי נְבוֹרִים in unserm Texte überhaupt verdächtig. Es liegt auch hier nicht so, wie die herrschende Meinung will, daß der LXX-Text die bessere Überlieferung gegenüber MT bewahrt hätte. Wo die Lösung des Problems liegt, zeigt die abweichende Anordnung der Sätze in LXX. 32^{20b. 21} ist ein Fremdkörper im Texte, der als Randglosse beigeschrieben wurde und in MT und LXX an verschiedener Stelle in den Text geriet. 32^{21aβ} hat gründlich verdorbenen Text. Die Worte des MT שָׁכְבוּ הָעָרִים יִרְדּוּ עִירֵי אֶת עִירֵי וְיִרְדּוּ מִמֶּנּוּ בְּחֹךְ חָלְלֵי הָרֶב (32^{21aβ}) werden in LXX wiedergegeben durch: מִמֶּנּוּ (32^{21aβ}) הָיָה (32^{21aβ}) בְּחֹךְ חָלְלֵי הָרֶב (32^{21aβ}); das ist eine Wiederholung von 32^{19. 20a}. Die Randglosse will offenbar die Worte 32^{19. 20a} den Eroberern Ägyptens, die sie im Anschluß an 32¹² 31¹¹ אֱלֵי נְבוֹרִים nennt, in den Mund legen. Damit scheint das Haupträtsel dieses schwierigen Textes gelöst zu sein. Die übrigen Textschäden in 32¹⁸⁻²¹ sind leichter Art. Ich lese in 32¹⁸ וְהָיְתָה הָעִיר וְיִרְדּוּ עִירֵי אֶת עִירֵי וְיִרְדּוּ מִמֶּנּוּ בְּחֹךְ חָלְלֵי הָרֶב (32¹⁸) und streiche אֶת עִירֵי אֶת עִירֵי וְיִרְדּוּ מִמֶּנּוּ בְּחֹךְ חָלְלֵי הָרֶב (32¹⁸) und streiche אֶת עִירֵי אֶת עִירֵי וְיִרְדּוּ מִמֶּנּוּ בְּחֹךְ חָלְלֵי הָרֶב (32¹⁸) sekundär ist. In 32²⁰ ist יִפְלוּ und mit Syr. auch נָתַן zu streichen.

In 32^{22ff.} sind 32^{22aβγδ} und 32²⁵ (om. LXX) als dittographisch zu streichen. Ferner ist wohl um des Gleichmaßes der Strophe willen der nichtssagende Satz 32^{22aα} und der Satz אֲשֶׁר יִרְדּוּ עָרִים אֶל אֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת (32^{22aα}) zu streichen. Endlich muß man den Schlußsatz der Elam-Strophe בֹּרַר יִרְדּוּ בֹרַר יִרְדּוּ בֹרַר יִרְדּוּ (32^{22b}) auch den Strophen über Assur und Meschek, also hinter 32²³ und hinter 32²⁶ zufügen. So erhält das Gedicht eine abgerundete Strophenform. 32²³ ist dann redaktioneller Abschluß, und 32^{29ff.} ein Anhang, über den nachher zu sprechen sein wird.

Zum Texte ist noch einiges zu bemerken. In 32^{26bα} ist offenbar die Bezeichnung als אֱלֵי נְבוֹרִים falsch; der Vers muß inhaltlich den Sätzen 32^{22b. 24aα} entsprechen. — Auffällig ist, daß Meschek und Tubal in MT ohne verbindendes „und“ stehen. Da man den Vers 32²⁶ gern metrisch entlasten möchte, betrachte ich „Tubal“ als Zusatz, zumal das folgende הָמוֹנָה nur auf einen einzigen vorhergehenden Namen zurückweist. Der Glossator erinnerte sich, daß sonst beide Völker immer zusammen genannt werden (38^{2. 3} 39¹ 27¹³ Gen 10² I Chr 1⁵ und ursprünglich auch Jer 66¹⁹; dagegen ist der Text in Ps 120⁵ verderbt). — In 32²⁷ hat LXX den richtigen Text erhalten. Die Negation des MT, die von den meisten Auslegern für richtig gehalten wird, verdreht den Sinn ins Gegenteil; sie schafft einen im Zusammenhang gar nicht beabsichtigten Gegensatz zwischen einem glücklichen Zustande der vorzeitlichen Recken und einer schmachvollen Lage Assurs, Elams und Mescheks. Als ob der Dichter es hier überhaupt mit Assur, Elam und Meschek und nicht vielmehr mit Ägypten zu tun hätte! Schon Louis Cappel hat die Negation mit Recht gestrichen, und ihm folgen Jahn, Rothstein, Plessis. Ebenso ist mit LXX מְעָרִים statt מְעָרִים zu lesen, in dessen nicht mit Cornill und den meisten Neueren davor נְתָלִים, sondern, wie

- ¹⁸*Beweine Ägypten
Und senke es nieder
Zur Unterwelt
Ins Totenreich!*
- ¹⁹*Wem bist du nun über!
Steig nieder und leg dich
Zu Unbeschnittenen,
Schwertertschlagnen!*
- ²²*Da ist Assur und sein Volk
Rings um sein Grabmal,
Alles Erschlagne,
Gefallen durchs Schwert,*
- ²³*Die Schrecken verbreitet
Im Lande des Lebens,
[Jetzt tragen sie Schmach
Im Totenreich.]*
- ²⁴*Da ist Elam und sein Volk
Rings um sein Grabmal,
Alles Erschlagne,
Gefallen durchs Schwert,
Die Schrecken verbreitet
Im Lande des Lebens,
Jetzt tragen sie Schmach
Im Totenreich.*
- ²⁶*Da ist Meschek und sein Volk
Rings um sein Grabmal,
Alles Erschlagne,
Gefallen durchs Schwert,
Die Schrecken verbreitet
Im Lande des Lebens,
[Jetzt tragen sie Schmach
Im Totenreich.]*
- ²⁷*Sie ruhn bei den Recken,
Die vordem fielen,*

die Überlieferung will, נפלים zu sprechen, da מעולם ein Wort mit verbaler Kraft vor sich verlangt. Statt עונותם 32²⁷ ist צנותם zu lesen.

*Zum Hades stiegen
Im Waffenkleid;
Sie legten die Schwerter
Unter die Häupter,
Auf den Gebeinen
Die Schilde ruhn.*

Das Gedicht gilt nicht der Person des Pharao, sondern dem personifizierten Ägypten (32_{1s}). Es ist höhnische Drohung in Form der Klage. Der Prophet soll ihm das Totenlied singen und den Leichnam in die Gruft senken. Grab und Hades fließen in eins. Nun hat's ein Ende mit Ägypten, das einst sich so überlegen dünkte. Schmachvoll ist sein Untergang, bei Unbeschnittenen ist seine letzte Ruhestatt. Smends bildliche Deutung von ערל auf die unzureichende Bestattung der im Kampf Erschlagenen ist verfehlt, Herrmanns Vermutung, daß ערל bei Hesekiel eine uns unbekannte Bedeutung habe (er erinnert an assyr. arallû „Unterwelt“ vgl. Hommel und Halévy) ist unnötig. Nein, wie verletzend gerade für den Ägypter, der, wie die Araber (Gen 17₁₅), Hebräer und Phöniker (Herod. II 104), beschnitten war und der auf die Unbeschnittenen mit derselben Verachtung blickte, wie der alte Israelit auf den unbeschnittenen Philister. Der Jude Hesekiel fühlt es dem Ägypter nach, wie ihm zu Mute sein mag, wenn er in die Gesellschaft der Unbeschnittenen kommt, und er zählt sie einzeln auf, Assur, Elam, Meschek, — alles mächtige Völker, die vor kurzem gestürzt wurden. Hesekiel ist stolz auf Babylons Macht. Auch Ägypten wird ihm nicht widerstehen. Alle jene großen Mächte sind, wie die starken Recken aus sagenhafter Vorzeit, ins Grab gesunken. „Auch Patroklos ist gefallen, und war mehr als du!“ Das Gedicht ist sehr eindrucksvoll, und gibt einen hohen Begriff von dem dichterischen Können Hesekiels.

32_{2s} ist ein Schlußpunkt des Redaktors, 32_{2s}ff. also, wie Jahn richtig gesehen hat, Zusatz. Die Erwähnung Edoms ist hier neben Assur, Elam, Meschek (und Tubal) ganz sinnlos. Hesekiel nennt große, zu Boden gestürzte Mächte der Vergangenheit, und zwar unbeschnittene Völker, um an ihrem Untergang Ägyptens Schicksal zu veranschaulichen. Edom paßt hier nach keiner Richtung hin. Aber der Ergänzter konnte sich nicht ver-

sagen, dem verhaßten Brudervolke einen Hieb zu versetzen. Die sekundäre Hand verrät sich schon in dem Ausdruck נשיאים, auch in dem שמה (32_{29.30}) statt ישם. — Nach Edom werden dann noch die Fürsten des Nordens (die Kleinasiaten) und die Sidonier (die Phöniker) genannt. Gerade die Phöniker, sowohl Tyrier wie Sidonier, werden in der nachexilischen Literatur oft als Feinde der Juden erwähnt und bedroht; sie waren, wie wir z. B. aus der Küstenbeschreibung des Skylax von Karyanda lernen, seit der Perserzeit im Besitze der palästinischen Hafenstädte bis nach Askalon hinunter und daher unmittelbare Nachbarn der Juden. — Zuletzt heißt es 32₃₁ abschließend: alle diese Völker wird der Pharao — denn dessen Hadesfahrt findet der Ergänzter in 32_{17ff.} beschrieben — im Hades antreffen und er mag sich dann beim Anblick seiner Leidensgenossen trösten. 32₃₂ ist ein nachhinkender Zusatz.

7. Kap. 33.

33₁₋₉ ist eine allgemeine Betrachtung über die Verantwortlichkeit des Prophetenberufs. Der Prophet ist vom Volke zum „Späher“ (צִפֹּר) bestellt. „Späher“ ist fast konventionelle Bezeichnung des Propheten in der Literatur¹⁾; eigentlich sinnvoll ist sie aber nur, wo vom Voraussehen der Schicksale des Volkes die Rede ist. Ein solcher „Späher“ ist Hesekiel bisher gewesen. Das Gleichnis hinkt nur insofern, als nicht das Volk, sondern Jahwe ihn zum „Späher“ bestellt hat; in diesem Punkte wird es darum auch nicht konsequent durchgeführt: nicht das Volk zieht, wie man nach dem Gleichnis erwarten sollte, den ungehorsamen „Späher“ zur Rechenschaft, sondern Jahwe selber, und in der Deutung des Gleichnisses 33₇ wird der Prophet ohne Weiteres von Jahwe bestellt. Auch sonst ist das Gleichnis, wenn man von seinem symbolischen Sinn absieht, nicht ganz durchsichtig. Daß jemand beim Anrücken des Feindes durch das Signal des Turmwächters „sich nicht warnen läßt“ — soll das bedeuten, daß er nicht flieht, sondern sorglos in seinem Hause bleibt? Und läßt er dann „Blutschuld auf sein Haupt“? Man sieht, daß die ganze Gleichnisdarstellung schon auf die nachfolgende Deutung hin-

¹⁾ Jer 6₁₇ Jes 21₈ vgl. Hab 2₁ Mi 7₇.

schielt und im Grunde nur allegorisch verstanden werden will. Schon diese Beobachtungen verraten die sekundäre Herkunft des ganzen Abschnittes. Das Stück ist eine prosaische Abhandlung des Redaktors, mit Anklängen an andere redaktionelle Stücke¹⁾. Stil und Ausdruck erinnern gelegentlich an die Sprache der Gesetze²⁾. Die Bezeichnung des Volkes als **בית ישראל** 33, ist kennzeichnend für den Redaktor.

Wenn der Redaktor im Gleichnis selbst 33,1-6 noch auf Volk und Land bezug nimmt, so ist's ihm doch, wie die Deutung 33,7-9 zeigt, um den Einzelnen zu tun. Er denkt, wie die spätere Zeit, individualistisch. Der Prophet redet zum einzelnen **רשע**. Der Fall, daß das Volk bzw. der **רשע** sich wirklich könnte warnen lassen, wird überhaupt nicht in Rechnung gezogen. Der Abschnitt will also ein Schlußwort zur Drohpredigt Hesekiels sein. Sein Thema ist die Frage der Verantwortlichkeit des Propheten. Warnt der Prophet den **רשע**, so trifft die Blutschuld den **רשע**; warnt er ihn nicht und der **רשע** kommt durch eigenen Frevel (**בעונו**) um, so trifft die Blutschuld den Propheten. Auch das ist etwas schief, denn tatsächlich laufen **דמו בראשו יהיה** (33,4) und **בעונו נלקח** (33,6) auf dasselbe hinaus.

Eine neue Erörterung folgt in 33,10-20. Sie gibt sich nicht als ein neues **דבר יהוה**, sondern als Fortsetzung von 33,1-9. Bisher ist, wie gezeigt, vom Verhalten des **רשע** nur nebenbei die Rede gewesen und nur der Fall gesetzt, daß der **רשע** sich nicht warnen läßt, also umkommt. In 33,10-20 steht nun das Verhalten des **רשע** im Mittelpunkt, und zwar die Frage seiner Bekehrung. Ausgehend von der Verzweiflung der Exulanten, daß sie in ihren Sünden „vermodern“ und nicht am Leben bleiben, tröstet der Verfasser seine Leser und fordert sie zur Umkehr auf; denn Jahwe will nicht den Tod des **רשע**, sondern daß er sich bekehre und am Leben bleibe. In breiter Ausführung wird das Wesen der göttlichen Gerechtigkeit dargelegt: einerlei, ob einer früher **צדיק** oder **רשע** war, ändert er sich zum Schlimmen oder Guten, so wird ihm eben hiernach vergolten.

¹⁾ Vgl. 14¹³. 17.

²⁾ Z. B. der Eingang **אין כי אביא** 33^{2a} vgl. etwa Lev 12 21 42 51. 15. 21 u. a. oder **דמו בראשו יהיה** 33^{4b} vgl. 18¹³ Lev 20⁹.

Der Abschnitt 33₁₀₋₂₀ ist, wie Herrmann richtig gesehen hat, nicht die notwendige und geradlinige Fortsetzung von 33₁₋₉. Aber Herrmann irrt, wenn er 33₁₀₋₂₀ für ein selbständiges Ganzes hält. Es ist nur ein Anhang zu 33₁₋₉, und zwar ist das Meiste fast wörtlicher Abklatsch aus 18_{2ff.}, anderes ist sonst entlehnt oder konventionell¹⁾, so daß Jahn den Abschnitt vielleicht mit Recht als sekundäre Wucherung betrachtet. Der Zweck des Abschnittes ist, den düsteren Ton des Schlußwortes 33₁₋₉ durch den Ausblick auf die Möglichkeit der Bekehrung zu mildern.

Mit einem Datum und einer erzählenden Notiz 33_{21.22} wird das nächste „Wort Jahwes“ eingeleitet. Der Prophet erfährt vom Falle Jerusalems. Die Kunde kommt ihm durch הַפְּלִיט; das Wort wird am besten kollektiv verstanden²⁾ und bezeichnet nicht Flüchtlinge — solche hätten sich eher nach Ägypten oder sonst wohin begeben, als gerade mitten in Feindesland —, sondern die Geretteten, also wohl einfach die 586 deportierten Juden, die damals in Babylonien ankamen. Die Reise war lang und der Transport umständlich, sodaß man es glaublich finden kann, daß sie erst ein halbes Jahr nach der Eroberung Jerusalems nach Babylonien gelangten³⁾. Immerhin ist es merkwürdig, daß die Siegesnachricht der Babylonier erst so spät in Babylonien eingetroffen, daß Hesekiel erst nach einem halben Jahr das erste Wort vom Falle Jerusalems gehört haben soll. Die ganze Notiz ist nun, wie alles Weitere zeigt, redaktionellen Ursprungs⁴⁾. Sie will berichten, wie nunmehr Hesekiels „Mund geöffnet“ und er „nicht länger stumm war“, d. h. er konnte fortan wieder frei und ungehindert vor den Leuten reden⁵⁾. Unter dem Eindruck der

¹⁾ Zu 33₁₀ vgl. 11₅ und 37₁₁, auch 11₃ 12₂₂ 18₂ 20₃₂ 33₂₄; zu 33₁₅ vgl. 18₇.

²⁾ Vgl. z. B. Gen 14₁₃.

³⁾ Vgl. dazu etwa Esras Reise, die 108 Tage dauert (Esr 7₉ 8₃₁).

⁴⁾ Vgl. auch הַכְּתָה הָעִיר 33₂₁ 40₁.

⁵⁾ Vgl. oben zu 3₂₆. Der Text von 33_{21.22} ist etwas ungeschickt; man könnte wegen des Nebeneinanders von וַיִּפְתָּח אֶחָדֵי und וַיִּפְתָּח פִּי meinen, daß 33_{22a} eine Interpolation sei, welche betonen wollte, daß Hesekiel nicht erst auf natürlichem Wege, sondern schon durch vorherige göttliche Mitteilung am Vorabend den Fall der Stadt gewußt habe. Der ursprüngliche Text 33_{21.22b} würde dann nur besagen, daß am 5. X. des 12. Exilsjahres die aus Jerusalem Angekommenen Hesekiel besucht und ihm die Nachricht vom Falle der Stadt gebracht hätten; seitdem habe er wieder frei reden können, wofür dann sofort

Kunde hat sich auch unter seinem jüdischen Publikum ein Umschwung der Stimmung vollzogen; sie sind nun nicht mehr בית מרי, sondern geneigt, dem Propheten Gehör zu schenken¹⁾. Damit leitet der Redaktor zum zweiten Teile seines Buches, den Weissagungen vom kommenden Heile, über.

Es folgen nun auch gleich zwei Illustrationen der neuen Wirksamkeit des Propheten, zuerst eine Drohrede gegen den abgöttischen עם הארץ in Palästina 33₂₈₋₂₉, sodann eine Kennzeichnung der exilischen Hörer Hesekiels 33₃₀₋₃₃. Beide Abschnitte sind, wie sich zeigen wird, redaktionell.

Zuerst die Drohung gegen die Palästinenser 33₂₈₋₂₉. Diese betrachten sich, nachdem die besseren Elemente des Volkes ins Exil geführt sind, als die rechtmäßigen Eigentümer des Landes (vgl. 11₁₅). Gegen einen solchen angemäßigten Anspruch wendet sich der Verfasser. Sie haben, meint er, kein Recht an der ארמת ישראל; denn sie treiben die alten Sünden, Höhenkult²⁾ und Götzendienst, Mord und Ehebruch. Man hat sich längst gefragt, woher Hesekiel im Dezember 586 — denn das Datum 33₂₁ gehört, wie Herrmann richtig sieht, zu dieser Rede — hierüber Bescheid wissen konnte, und hat wohl gemeint, die Deportierten von 586 hätten es ihm berichtet. Aber auch diese konnten ja eigentlich vom Verhalten der im Lande Zurückgebliebenen nach dem Falle der Stadt nichts erzählen. Kraetzschmar und Bertholet urteilen ganz richtig, daß das, was Hesekiel den Juden in der Heimat vorwirft, nicht in die Zeit unmittelbar nach dem Falle der Stadt gehört; mit dem Treiben der Banden Ismaels (Jer 41), an welches Hitzig und Smend denken, hat es nichts zu tun. Sind doch die Vorwürfe gegen die Palästinenser nur Zitate aus 18_{6.10.12}. Es handelt sich also um eine Schilderung späterer Zustände. Die ganze Polemik des Redaktors in 33₂₈₋₂₉

Beispiele gegeben werden. So ungefähr urteilt Jahn, und früher auch Herrmann. Jetzt hält letzterer den überlieferten Text fest und betrachtet 33₂₂ als eine Zwischenbemerkung. Das eigentümliche עך in 33₂₂ bedeutet wohl nicht „da“, „als“ (so Herrmann), sondern „ehe“; die „Öffnung des Mundes“ fällt offenbar ebenfalls schon auf den Abend, als die Hand Jahwes auf den Propheten kam.

¹⁾ Vgl. 33₃₀f.

²⁾ MT liest על-הדם 33₂₅, redet also vom „Essen mit dem Blute“. Vgl. dazu oben zu 18_{6.11.15}.

ist ein Beleg für den religiösen Gegensatz, der während des Exils zwischen der babylonischen גולה und dem palästinischen עם הארץ bestand und der auch sonst in der Literatur der Zeit zu Worte kommt¹⁾. In Babylonien saß die geistige Elite des Volkes, die sich als Trägerin der reinen religiösen Traditionen fühlte und von der ja auch die Reform des Judentums und die Neugründung der Jerusalemer Gemeinde ausgegangen ist. Diese babylonischen Juden bestreiten dem am „Götzendienst“ festhaltenden עם הארץ in Palästina das Eigentumsrecht an der ארמת ישראל. Zu welcher fanatischer Feindschaft sich dieser religiöse Gegensatz steigern konnte, lehrt gerade unser Stück, in dem das stereotype grobe Geschütz der Polemik aufgeföhren wird. Der Abschnitt ist voll von Anklängen an andere sekundäre Stücke des Hesekielbuches²⁾.

Aus 33₂₈₋₂₉ ersieht der Leser, daß der abgöttische עם הארץ in Palästina am Heile der Zukunft keinen Anteil haben kann. Das Heil kommt allein von der גולה in Babylonien. Von ihr ist nunmehr in 33₃₀₋₃₃ die Rede. Zwar waren auch die babylonischen Exulanten einstmals vor 586 — so hat es der Redaktor früher gezeigt — widerspenstig und ungläubig gegen die Prophetie gewesen. Aber jetzt, da sich die Weissagung Hesekiels überraschend und wundersam erfüllt hat, sind sie umgestimmt. Im Schatten der Mauern und an den Türen der Häuser ist er nunmehr ihr Tagesgespräch. Begierig verlangen sie nach jedem neuen Worte, das von Jahwe ausgeht. In Scharen kommen sie zu Hesekiel und sitzen — wie einst die Ältesten Judas 8₁ — als lerneifrige Schüler zu seinen Füßen — freilich auch jetzt wohl Hörer, aber nicht Täter des Wortes. Sie behandeln den Propheten wie einen Liebessänger³⁾, der schön singt und gut die Saiten spielt. Sie schlagen seine Worte in den Wind⁴⁾.

¹⁾ Vgl. Jer 24_{4ff}.

²⁾ Zu 33₂₄ vgl. 11₁₅; zu 33_{25f}. vgl. 18_{6.10.12}; zu 33₂₇ vgl. die zu 30₅ und 14_{12ff}. angeführten Stellen; zu 33₂₈ vgl. 6₁₄ und 7₂₄ 30₁₈ 24₂₁ Lev 26₁₉ und 6_{9f}. 19₁₉ 34₁₃ 35₁₂ 36_{1.4.8} 37₂₂ 38₈ 39_{2.4.17} und 14₁₅. Die Bezugnahme auf Abraham 33₂₄ erinnert an Jes 51₂.

³⁾ Sprich mit Ewald כְּשִׁיר; כְּשִׁיר ist sinnlos. Die Korrektur כְּשִׁיר ist nicht nötig, da שִׁיר, obwohl nicht belegt, doch sprachlich unanstößig ist.

⁴⁾ 33_{31apb} ist Glosse zu 33₃₃. LXX (vgl. Syr.) gibt עֲנִיִּים durch ψεῖδος wieder, was offenbar nur eine freie Zurechtlegung des vom Übersetzer nicht ver-

Die Ausleger sind zum Teil der Ansicht, daß der Verfasser sich auch hier die Predigt Hesekiels noch als Unheilspredigt vorstellt. Das ist nicht richtig. 33_{32b} sagt: „Sie hören deine Worte, aber sie befolgen sie nicht.“ Die Worte Hesekiels sind also als Mahnworte gedacht. Das bedeutet, daß sie nicht unbedingte Unheilsverkündigung sind, sondern Heilsverkündigung, natürlich bedingte: Heil den Frommen, Gericht den Gottlosen. Das ist auch in 33₃₃ gemeint: „Und wenn es kommt, — siehe es kommt! — dann werden sie erkennen, daß ein Prophet in ihrer Mitte gewesen ist!“ Das Kommende ist das erwartete Eingreifen Jahwes, den Frommen seines Volkes zu Hülfe, den Widerspenstigen zum Gericht. Dann wird man auch einsehen, daß Hesekei seinerzeit die Wahrheit verkündigt hat. Der Verfasser will also sagen, daß auch die Generation nach 586, obwohl der Fall Jerusalems einen gewissen Eindruck auf sie gemacht hatte, sich doch noch nicht mit vollem Glauben dem prophetischen Worte zugewendet hatte. Kein Wunder also, daß die herrlichen Verheißungen Hesekiels in Kap. 34ff. sich nicht sofort erfüllt haben. Aber sie werden sich, das ist sein fester Glaube, sicher dereinst erfüllen, — „siehe es kommt!“ —, und dann wird das Prophetentum Hesekiels zu Ehren kommen.

So leitet 33₃₀₋₃₃ über zu den Heilsweissagungen des Kap. 34ff. Schon damit wäre erwiesen, daß 33₃₀₋₃₃ redaktionellen Ursprungs ist. Das beweist auch der Sprachgebrauch des Abschnittes¹⁾.

8. Kap. 34—39.

Die Heilsweissagungen in Kap. 34—39 bilden, wenn man von gewissen Erweiterungen durch jüngere Hände absieht, ein in sich geschlossenes, planvoll angelegtes Ganze. Herrmanns Bestreben, die einzelnen Stücke möglichst zu isolieren und als in sich selbständige Stücke zu behandeln, ist nicht glücklich. Es handelt sich vielmehr um ein in der biblischen Prophetie einzigartiges System der Zukunftshoffnungen, aus dem kein wesent-

standenen Textes ist. Auch das folgende בצע hat der Übersetzer ganz frei durch παράματα wiedergegeben.

¹⁾ Zu בני עמך 33₃₀ vgl. 311 1317 332.13.17 3718; zu בבאה 33₃₃ vgl. 2424; zu הנה באה 33₃₃ vgl. 76f.15 2113 2414 30* 39*.

liches Stück herausgebrochen werden darf. In geordneter Reihenfolge werden die Themata behandelt: die Zerstreuung der Herde Jahwes unter den früheren Hirten und ihre Sammlung durch den Hirten Jahwe, die wiedergeschaffene Fruchtbarkeit der Berge Israels, die Reinigung und Heimführung Israels, die Wiederbelebung der Nation, die Wiedervereinigung der getrennten Reiche und endlich die Besiegung des letzten Feindes Gog, des von den Propheten geweissagten „Feindes aus Norden“.

Über die Herkunft dieser Kapitel kann deshalb auch nur im Ganzen geurteilt werden. Schon aus der bisherigen Analyse ergibt sich, daß sie nicht dem Hesekiel, sondern dem Redaktor des Buches zuzuweisen sind. Stil und Sprachgebrauch dieser Kapitel werden dies Urteil überall bestätigen.

Kap. 34 beginnt mit einem Wehe über die Hirten Israels. Das sind, genau wie in dem ähnlichen Stücke Jer 23, ff., die vor-exilischen Könige Judas. Die Drohung gegen sie ist also literarische Fiktion. Manche Ausleger versuchen dieser Konsequenz dadurch auszuweichen, daß sie den Begriff der „Hirten“ in weiterem Sinne von den Großen des Volkes verstehen, und Smend erinnert daran, daß die Juden auch im Exil unter ihren Vorstehern gestanden hätten. Aber daß wirklich die Könige Judas gemeint sind, zeigt nicht nur das Wort (רֹעֵה), sondern vor allem auch die Gegenüberstellung jener Hirten und Jahwes, des rechten Hirten. Die alten Könige waren, wie dies z. B. Jeremia von Jojakim bezeugt, Tyrannen des Volkes gewesen, die wohl Rechte, aber keine Pflichten kannten. Sie sind, meint der Verfasser, an der Zerstreuung der Schafe, d. h. am Exile, schuld gewesen. Darum will sich nun Jahwe selber der Schafe annehmen und selber ihr Hirt sein. Er will die Zerstreuten aus allen Völkern und Ländern sammeln und sie in ihr Land führen, zu guter Au und fetter Weide¹⁾.

¹⁾ Auch im Akkadischen ist rē'u das gewöhnliche Wort für Regent und rē'utu für Herrschaft.

²⁾ Zum Texte sei bemerkt: In 34_a ist רֹעֵים Glosse. In 34_a spricht הַחֹלֵב. In 34_a streiche mit Cornill אֶת־הַנְּחֹלֹת לֹא חֹקֵת. Der Satz 34_b stört formell und inhaltlich und ist zu tilgen; Cornills von den Neuern fast allgemein angenommene Korrektur des Satzes nach LXX wird von Rothstein jetzt mit Recht abgelehnt; וּבְפֶרֶק (vgl. Lev 25^{34, 46, 55}) ist Glosse zu וּבְחֹקֵה.

34₁₋₁₅ zeigt überall den Sprachgebrauch des Redaktors¹⁾.

Schon 34₁₆ leitet zu einem neuen Gedankengang über: es soll zwischen den schwachen und den starken Schafen unterschieden und über die letzteren Gericht gehalten werden. Das ist nun das Thema von 34₁₇₋₂₂. Der Stil in diesem neuen Abschnitt ist wesentlich ungeschickter als vorher. Jahwe will richten zwischen Schaf und Schaf²⁾, nämlich zwischen den schwachen und den starken Schafen; die letzteren sind die Mächtigen und Reichen im Volke. Sie sind natürlich die in 34₁₈ Angeredeten, aber man vermißt ihre ausdrückliche Nennung. רעה ist jetzt pasci, nicht wie in 34₁ ff. pascere. 34₁₉ nennt dann die schwachen Schafe im besonderen צאני. Diese werden auf der Weide und an der Tränke von den starken Schafen beiseite gedrängt und sind ihnen — das fällt aus dem Bilde heraus — „zur Beute“ (לכז 34₂₂). Man vermißt hier überall die scharfe Logik im Ausdruck; häßlich sind die Wiederholungen in 34_{17. 20. 22}. Aus alledem darf man schließen, daß 34₁₆ ff. ein Anhang zu 34₁₋₁₅ von anderer Hand ist. Das Bild ist ein anderes als dort. Die Bedrucker sind hier nicht die Könige, sondern die Mächtigen im Volke. Zu beachten ist auch, daß 34₁₆ ff. die einzige Stelle im Rahmen der Heilswissagen Kap. 34 ff. ist, welche von dem

34_{6ab} kommt hinter 34₅ zu spät und ist mit Jahn zu streichen. Auch 34_{8ab} darf wohl mit Cornill getilgt werden. In 34_{14a} ist natürlich, wie in 17₂₃ 20₄₀, mit LXX כהר zu lesen; MT ist nach 34_{13. 14b} korrigiert. Die spezielle Bezugnahme auf den Tempelberg ist hier nicht am Platze und 34_{14a} darum mit Jahn zu streichen. 34₁₆ hinkt hinter dem abschließenden Verse 34₁₅ nach und leitet in eine andere Gedankenrichtung (nach der richtigen Lesung in MT; LXX hat hier wieder ganz willkürlich korrigiert): ואתהחוקה אשמיר [ו]ארענה = „aber das Fette und das Starke werde ich vertilgen und es weiden mit Gericht“. Zur letzteren Redewendung vgl. ורעו כהר Mi 5₅; vielleicht auch חרעם בשכט כהר Ps 2₉ (nach dem Verständnis der LXX, wo allerdings MT anders versteht).

¹⁾ Ich verweise auf das übliche הנה לכן יען 34₈₋₁₀ (vgl. 5_{7f.} 13₈ 16_{36f.} 22₁₅ 25_{3f.} 8_{f.} 15_{f.} 26_{2f.} 28_{6f.} 29₆₋₁₀); ferner auf לאכלה לכל־חיות 34_{5. 8} (vgl. 15_{4. 6} 21₃₇ 23₃₇ 29₅ 35₁₂ 39₄ und 31_{6. 13} 32₄ 35₁₇); דרש מיר 34₁₀ (vgl. 33₆). Zu 34_{12b} vgl. 11₇ 20_{34. 41} 28₂₅ 29₁₃ und 30⁸ Zph 1₁₅ Jo 2₂ Dtn 4₁₁; zu 34₁₃ vgl. 11₁₇ 37₂₁; zu 34₁₃ הררי ישכאל vgl. 6_{2f.} u. oft; zu אפיקום הארץ מושבי הארץ 34₁₃ vgl. 6_{2. 6} u. a. Geschmacklos ist das Retten der Schafe aus dem Munde der Hirten 34₁₀.

²⁾ „Böcken und Widdern“ ist Glosse vgl. Jahn.

noch ausstehenden Gericht über das Volk redet; schon das würde die Stelle verdächtig machen. Dazu kommt, daß erst in 36₂₅ ff. — und zwar dort am richtigen Platze — von der Reinigung des Volkes die Rede ist — allerdings eine Vorstellung, die sich mit der des Gerichtes keineswegs deckt.

Mit dem Urteil über 34₁₆₋₂₂ ist auch das über 34₂₃₋₃₁ schon gegeben. Der Ergänzter fügt eine Serie vulgärer eschatologischer Gedanken an, die hier erst recht verfrüht kommen, da sie alle schon die Rückkehr ins Land voraussetzen, welche in 36₈ noch bevorsteht und erst 36₂₄ erfolgt. Die Weissagung von dem einen Hirten 34₂₃ gehört sinngemäß zu dem Abschnitt 37₁₅ ff.; neben dem göttlichen Hirten 34₁₃₋₁₅ hat der menschliche Hirt 34₂₃ keinen Platz ¹⁾; 34₂₄ bestimmt das Verhältnis dahin, daß Jahwe ihr Gott ²⁾ und David ihr Fürst (נשיא) in ihrer Mitte sein soll ³⁾. 34₂₅ spricht dann in freier Anlehnung an Hos 2₃₀ von dem Friedensbunde, der Beseitigung der wilden Tiere und der so bewirkten Sicherheit ⁴⁾, 34_{26-27a} von Regen und Fruchtbarkeit ⁵⁾, und 34_{27b} bringt einen formelhaften Abschluß, hinter dem sich das Folgende wie ein Nachtrag ausnimmt, der allerlei schon Gesagtes nochmals in kleinen Variationen, aber in ganz konventionellen Wendungen wiederholt ⁶⁾. 34₃₀ ist wieder formelhafter Schluß und 34₃₁ vielleicht ein neuer Zusatz (Jahn). Alles in allem sprechen viele Gründe dafür, daß 34₁₆₋₃₁ dem ursprünglichen Zusammenhang der Heilsweissagungen nicht angehört, sondern eine nachredaktionelle Erweiterung darstellt, an der verschiedene Hände gearbeitet haben.

Der nächste Abschnitt ist 35—36₁₅. Sein Thema ist im vorliegenden Texte ein doppeltes: das Schicksal des Gebirges Seir und das der Berge Israels; jenes soll zur Wüste werden, diese dagegen fruchtbar an Vegetation, Menschen und Tieren. Um dem Abschnitt kritisch beizukommen, ist von 36₁₋₁₅ auszu-

¹⁾ Glosse ist אֲתֵּי עֲבָרֵי דָוִד.

²⁾ Vgl. 11₂₀ 36₂₈ 37₂₇.

³⁾ Vielleicht ist der ganze Vers 34₂₄ erst ein jüngerer Zusatz; vgl. auch בתוכם statt עליהם 37₂₄.

⁴⁾ Zu 34_{25a}=37_{36a} vgl. Lev 26₆; 34_{25aβ}=Lev 26_{6ba}; zu 34_{25ba} vgl. 28₂₆ 38₈ 39₂₆ Lev 26_{5bβ} Sach 14₁₁.

⁵⁾ Zu 34₂₆ vgl. Lev 26₄; 34_{27a}=Lev 26₄ vgl. 25₁₉.

⁶⁾ Zu 34_{27b} vgl. 30₁₈ Lev 26₁₈; 34_{28bβ} vgl. 39₂₆ Lev 26₆ Dtn 28₂₆ Jos 17₂ Jer 7₃₃ 30₁₀ 46₂₇ Mi 4₄ Nah 2₁₂ Zph 3₁₃ Hi 11₁₉; zu 34_{29b} vgl. 36₆. 15.

gehen. 36₁₋₇ ist ganz offenbar von Zusätzen überwuchert; sechs Verse (36_{2.3.4.5.6.7}) beginnen hintereinander mit כה אמר יהוה. Diese Stillosigkeit läßt sich nicht mit der ungewöhnlichen Erregtheit des Schriftstellers (Smend, Bertholet) rechtfertigen. Kraetzschmar glaubt, mit der Feststellung der Dubletten 36₃₋₄ und 36₅₋₆ auszukommen, Jahn mit der Ausscheidung von 36_{8.5}. Herrmann (früher) hat gesehen, daß das nicht genügt. Er erkennt die Zusammengehörigkeit von 36₇ mit 36₈ ff. und will zu diesem ursprünglichen Text nur einen einzigen der Vordersätze in 36₁₋₆ gelten lassen. Das ist ungefähr richtig. Ich tilge die Verse 3. 4b (von לחרבות ab). 5. 6. (bis יהוה)¹. Der ursprüngliche Text redet vom Spott des Feindes über die Verwüstung der Berge Israels, dem Hohn der Völker ringsum; er stellt das zukünftige Heil der Berge Israels in Gegensatz zum Unheil der Nachbarlande überhaupt, nicht Edoms allein. Daraus ergibt sich, was schon Jahn und Herrmann gesehen haben, daß Kap. 35 erst nachträglich eingeschoben ist²).

¹) Die Interpolation kennzeichnet sich durch den Ausdruck שארית הגוים. Im Übrigen beachte noch Folgendes: zu 36₃ vgl. 13₁₀; zu 36_{4b} vgl. 23₃₂; zu 36₅ vgl. 21₃₈ Zph 1₁₈ 3₈ und 25₆ sowie den Aramaismus כנרשן.

²) Dies Kapitel besteht zum größten Teil aus konventionellen und zusammengelesenen Redewendungen: zu 35₂ vgl. 6₂ u. a.; zu 35₃ vgl. 6₁₄ u. a.; zu 35₄ vgl. 12₂₀; zu 35₅ vgl. 25₁₅ und Jer 18₂₁ Ps 63₁₁ und 21₃₆; zu 35₇ vgl. 14₁₃ u. a. und Sach 7₁₄ 9₈; zu 35₈ vgl. 6₈ 31₁₂ 32_{5f.} und 31₁₇; zu 35₉ vgl. Jer 25₁₂ 51_{28.62} und 26₂₀ 29₁₁; zu 35₁₁ vgl. 20₅; zu 35₁₃ vgl. Jer 48_{28.42} Zph 2₈ Ob 1₁₂. Der Abschnitt ist stilistisch besonders schlimm. Kraetzschmar stellt Dubletten in 35_{3b-6} und 35₇₋₁₁, ferner in 35₁₄ und 35_{15a} fest; aber damit ist nicht viel geholfen. Eine befriedigende Analyse gelingt mir auch nicht. Manches ist bei dem Ungeschick des Verfassers in Kauf zu nehmen, z. B. daß die Anrede an das Gebirge von 35₅ ab ganz aus den Augen verloren wird. Die Drohung gegen das Gebirge Seir wird dreifach begründet: 1) die Edomiter haben aus uralter Feindschaft die Söhne Israels dem Schwerte preisgegeben; 2) sie haben die beiden Völker und Länder, Juda und Ephraim — letzteres ist sehr wunderlich — in Besitz genommen, obwohl Jahwe, nämlich Jahwes Wohnsitz in Zion, dort war; 3) sie haben gegen Jahwe groß getan und über das Land Israel schadenfroh gehöhnt. Der zweite dieser Gründe bezieht sich auf das Eindringen der Edomiten in das alte jüdische Gebiet (vgl. zu Kap. 25). Hiervon ist in 25₁₂₋₁₄ nichts erwähnt worden, obwohl man es dort erwarten sollte, wenn Kap. 35 von gleicher Hand geschrieben wäre. Daß Kap. 35 der ursprünglichen, vom Redaktor herührenden Anlage des Buches nicht angehört, ergibt sich auch aus der Überlegung, daß sein Thema schon in 25₁₂₋₁₄ erledigt worden ist und dort nach der ganzen Disposition des Buches seinen richtigen Platz hat.

Die Weissagung an die Berge Israels, bezw. an die Berge und Hügel, Rinnsale und Täler 36_{1-2. 4abα 6bβ 7 ff.}¹⁾ ist als Gegenstück zu Kap. 6 geschrieben und schon dadurch als redaktionell erwiesen²⁾. Der Sinn der Weissagung ist dieser: jetzt spotten die Völker über die Verwüstung der Berge Israels, aber bald wird das anders werden; bald werden dieselben Laub hervorbringen und Früchte tragen, werden beackert, besät und mit Menschen und Tieren reich bevölkert werden. Dann wird das Land nicht mehr „Menschen fressen“³⁾, nicht mehr „sein Volk der Kinder berauben“, und der Spott der Völker wird aufhören. Bemerkenswert ist 36₈: כִּי קָרְבוּ לְבֹאִי. Der Satz blickt schon auf 36₂₄ voraus, beweist also, daß die einzelnen Weissagungen dieses Teiles nicht als isolierte literarische Stücke zu begreifen sind, sondern von vornherein ein zusammenhängendes Ganzes bilden sollten.

Der Abschnitt 36₁₆₋₃₈ besteht, wie Herrmann gesehen hat, aus einem Grundstock 36₁₆₋₃₂⁴⁾, einem Nachtrage 36₃₃₋₃₆ und einem Nachtrag zum Nachtrage 36₃₇₋₃₈.

36₁₆₋₃₂ beginnt mit einem Rückblick auf die Zerstreuung Israels unter die Völker. Sie war gerechtfertigt, weil Israel das Land durch seinen Wandel verunreinigt hatte. Aber das Exil seines Volkes ist auf die Dauer für Jahwe unerträglich; denn es erregt den Spott der Heiden über Jahwe selber. Darum muß Jahwe eingreifen, nicht um Israels willen, sondern um seines heiligen Namens willen, der unter den Völkern entweiht wird. Er wird die Israeliten also zurückführen und, damit nicht ein neues Exil notwendig werde, wird er selber sie von ihrer Un-

¹⁾ Mit Jahn streiche ich 36₁₀, eine Dublette zu 36₁₁, welche כל בית ישראל [כלל] aus 37₁₁ und den Wiederaufbau der Ruinen hier unpassend einführt. In 36₁₁ ist וְרִבּוֹ וּפְרֹו (om. LXX) Interpolation im Stile von P.

²⁾ Zu 36₂ vgl. 6₁₁ 25₃ 26₂ und 11₅; zu 36₆ vgl. 5₁₃ und 34₂₉ 16₅₂; zu 36₇ vgl. 20₅; zu 36₉ vgl. Lev. 26₉; zu 36₁₁ vgl. 14₁₃ u. a. und 16₅₃; zu 36₁₈ vgl. Lev. 26₃₈.

³⁾ Jahns Deutung des „mensenfressenden“ Landes auf die Kinderopfer geht ganz fehl. Der Verfasser meint natürlich den Gegensatz zur Fruchtbarkeit des Landes. Das Land ist die Mutter seiner Bewohner, aber es war eine unnatürliche Mutter, die die eigenen Kinder fraß. Der Ausdruck ist auch sonst üblich (vgl. Num 13₃₂ mit Num 14₇; auch 5₁₇ 14₁₅ Lev 26₃₈).

⁴⁾ Als Glosse ist mit LXX B und Lat. 36_{18aβb} zu streichen. 36₃₂ ist vielleicht schon Überleitung zum Nachtrage.

reinheit und ihren Götzen reinigen und ihnen durch die Gabe eines neuen Herzens und Geistes — eine gratia infusa — die Kraft geben zu steter Befolgung seiner Satzungen. Auf diese Weise werden sie dauernd im Lande ihrer Väter wohnen bleiben, gesegnet mit Korn und Früchten. Dann werden sie, zurückdenkend an ihr früheres Verhalten, vor sich selber Abscheu empfinden.

Der Abschnitt zeigt wiederum überall den Sprachgebrauch des Redaktors. Ich unterlasse es, ihn von neuem zu registrieren. Auch eine gewisse Verwandtschaft mit der Terminologie des Heiligkeitgesetzes ist wieder zu beobachten¹⁾.

36₃₃₋₃₆ erweist sich als Nachtrag durch die Eingangsworte ביום טהרי אתכם, welche das Folgende mit dem Wesentlichen des vorhergehenden Abschnittes verknüpfen sollen (Herrmann). Daß der Nachtrag nicht vom Redaktor herrührt, ergibt sich nicht nur daraus, daß er den Inhalt von 36₃₋₁₅ überflüssigerweise wiederholt, sondern auch aus dem Widerspruch von 36₃₆ gegen 38₁₁.

36₃₇₋₃₈ ist Nachtrag zum Nachtrage. Er verheißt die Vermehrung der Volkszahl im neuen Israel. Damit wird ein wesentlicher Gedanke von 37₁₋₁₄ vorweggenommen.

Es folgt 37₁₋₁₄, ein Abschnitt in Visionsform²⁾. Auch dies berühmte Stück kann auf hesekielische Herkunft keinen Anspruch machen. Die ganze Terminologie des Abschnitts ist die des Redaktors. Es ist ganz überflüssig, das Satz für Satz nochmals nachzuweisen³⁾. Aus Hesekiel (19₅) ist אברה תקותני 37₁₁ entlehnt; die Volksstimmung kennzeichnet der Redaktor, wie auch sonst⁴⁾, durch ein geflügeltes Wort (37₁₁). Schauplatz der Vision ist, wie an der gleichfalls redaktionellen Stelle 3₂₂, die בקעה.

Man braucht diese Vision nur mit den echten Visionen Hesekiels in Kap. 1ff. und Kap. 8ff. zu vergleichen, um sie als literarisches Kunstprodukt zu erkennen. In Kap. 1 schaute Hese-

¹⁾ Zu טמא הארץ 36₁₇ vgl. Lev 18_{25. 27 f.}; zu ורה בגוים 36₁₉ vgl. Lev 26₃₃; zu חלל שם 36₂₀ vgl. Lev 18₂₁ (19₈); zu 36_{23b} vgl. Lev 26₁₂.

²⁾ Zum Text sei bemerkt: ברוח יהוה 37₁ und vermutlich auch והנה רבות מאד עליפני הבקעה 37_{2ba} ist mit Jahn zu streichen; ferner קול 37₇ (om LXX B) und עמי 37_{12. 13}. Jahn und Herrmann (früher) erklären 37_{13b-14} als Zusatz.

³⁾ Nur ein paar Einzelheiten seien noch notiert; ויניחני 37₁ 40₂; סביב סביב 37₂ 40₅ u. a.: כאשר צייתי 37₇ vgl. 12₇ 24₁₈; ארבע רוחות 37₉ 42₂₀.

⁴⁾ Vgl. 12₂₂ 18₈ 33₁₀.

kiel den Gott im Glanze der Gewitterwolke, in Kap. 8ff. sah er die Götzendiener im Tempel und ihre Bestrafung; was er hier schaut, ist nur ein Symbol. Dabei ist das Ganze eine seltsame Mischung von Wirklichkeit und Illusion. Die Hand Jahwes führt den Propheten in die Talebene hinaus — das ist als wirklich gedacht; dort sieht er Gebeine umherliegen — auch das sollen wir uns als wirklich vorstellen, und ist doch nur Bild. Und dies Bild ist noch dazu sehr unklar durchgeführt. Zuerst liegen die Gebeine vertrocknet über das Feld verstreut, unbeerdigte Gebeine Erschlagener eines Heeres auf dem Schlachtfelde, wie später zum Verständnis nachgeholt wird. Die Deutung 37^{12-13a} dagegen denkt sich die Gebeine in den Gräbern, aus denen Jahwe sie herausholen will. Das ist ästhetisch und logisch häßlich; denn die Deutung, statt das Bild durch die Sache zu erklären, verharret im bildlichen Ausdruck und führt das Bild nur schief weiter. Auch sonst ist der Schriftsteller nicht geschickt: in 37₆ bringt er seine übliche Phrase *וידעתם כי אני יהוה* an, aber so, daß sie sich an die Gebeine zu richten scheint; in 37₆ gebraucht er das Wort *רוח* im selben Atemzuge unschönerweise in verschiedenem Sinne als „Wind“ und als „Geist.“

Aus alledem ergibt sich mit großer Deutlichkeit der unechte Charakter dieser Vision, und man muß das um so mehr unterstreichen, als gerade diese Vision von den Totengebeinen in dem traditionellen Bilde des Propheten Hesekiel eine besonders berühmte Rolle zu spielen pflegt. Der Sinn der Vision ist für den heutigen Leser nicht mehr zweifelhaft¹⁾. Sie handelt — wie schon die alten Gnostiker, gegen die Tertullian kämpfte, richtig erkannten — de terrestri restitutione Israelitarum. Die Wiederbelebung der Totengebeine ist das Symbol für die Wiederbelebung Israels als Nation, als politischer Größe. Der Nachdruck ruht dabei, wie es scheint, auf der Wiederherstellung „des ganzen Hauses Israels“ 37¹¹, also aller zwölf Stämme. Insofern bedeutet 37¹¹ f. noch einen Fortschritt über 36²⁴ hinaus, wo ja auch schon von der Sammlung und Heimführung die Rede war. Erst in-

¹⁾ Sie handelt nicht von der leiblichen Auferstehung der Einzelnen. Diese Vorstellung ist persisch-zarathustrisch und bekanntlich später vom Judentum übernommen. Doch ist nicht unmöglich, daß gleichwohl bereits das Bild von Hes 37 durch die persische Auferstehungsvorstellung angeregt worden ist.

dem ganz Israel aus dem nationalen Tode des Exils wieder zum Leben erweckt und aus aller Welt in die Heimat zurückgebracht wird, ersteht Israel als Nation aufs Neue. Damit ist dann auch der folgende Abschnitt vorbereitet.

Auf die Vision folgt eine symbolische Handlung 37₁₅ ff. Sie erinnert an Kap. 4—5 und ahmt auch formell jenes Vorbild nach¹⁾. Hesekiel soll zwei Stäbe nehmen und auf den einen לַיהוָה, auf den andern לְיוֹסֵף schreiben²⁾. Die beiden Stäbe soll Hesekiel aneinander fügen zu einem Stabe, und sie sollen eins werden in seiner Hand³⁾. Diese Handlung ist unvorstellbar und offenbar nur ein schriftstellerisch ausgeklügeltes Symbol.

Die Deutung, die, wie auch sonst⁴⁾, durch eine Frage des Publikums eingeleitet wird, verläuft ganz überflüssigerweise in zwei Stufen. Zuerst wird in 37₁₉₋₂₀⁵⁾ erklärt, daß das Handeln Hesekiels ein Handeln Jahwes bedeuten solle, und darauf wird 37₂₁₋₂₂ ohne Bild gesagt, was Jahwe tun will: Jahwe will die „Söhne Israels“ aus der Zerstreuung unter den Völkern in die Heimat zurückbringen und sie dort zu einem einigen Volke machen; ein König soll sie beherrschen, und sie sollen nicht mehr zwei Völker, zwei getrennte Königreiche sein. Die Terminologie dieses Abschnitts ist überall die des Redaktors.

¹⁾ Vgl. קח-לך 37₁₆ mit 4₁ (24₂).

²⁾ Als Glossen streiche nicht nur עַץ אֲפֵרִים, sondern auch וּלְבִנֵי יִשְׂרָאֵל וְכָל-בֵּית יִשְׂרָאֵל חֲבֵרוֹ und חֲבֵרוֹ; letztere sind mit Rücksicht auf Kap. 48 beschrieben. Denn der Glossator verstand unter Juda und Josef nicht die beiden Reiche, Juda und Israel, sondern nur die zwei Stämme dieser Namen, vermißte daher bei Juda die Nennung der übrigen Südstämme, bei Josef die der übrigen Nordstämme. In der Deutung 37₁₉ steht eine analoge Glosse bei Josef, während sie bei Juda fehlt.

³⁾ לְאַחֲדֵיהֶם ist grammatisch interessant als Beispiel für Anpassung an den Plural des Verbs; die Korrekturen Hitzigs und Cornills sind nicht nötig, ebenso wie die Streichung Rothsteins bzw. Herrmanns.

⁴⁾ Vgl. 24₁₉, auch 12₉ 21₅. 13.

⁵⁾ In 37₁₉ ist wiederum einerseits אֲשֶׁר בִּיד אֲפֵרִים, andererseits וּשְׁבֹטֵי יִשְׂרָאֵל zu streichen. Über die drei letzten Worte von 37₁₉ kann man verschieden urteilen. Jedenfalls vertragen sie sich nicht mit 37₂₀. Liest man statt בִּידֵי mit לִXX יְהוָה, so sind sie Glosse, analog dem vorhergehenden אֲשֶׁר בִּיד אֲפֵרִים. Behält man dagegen die Lesart des MT בִּידֵי bei, so muß 37₂₀ gestrichen werden. Ich ziehe das letztere vor; denn 37₂₀ gehört logischerweise gar nicht mehr in die Deutung, sondern sollte hinter 37₁₇ stehen und ist vielleicht Randglosse zu diesem Verse.

Zum ersten Male erscheint hier beim Redaktor der Ausdruck בני ישראל statt בית ישראל¹⁾. Der Ausdruck soll wohl das Zwölfstämmevolk in seinem alten Umfange bezeichnen. Weiterhin ist der Ausdruck מלך hier zu beachten, der nicht nach LXX in נשיא korrigiert werden darf; für die Zeit der nationalen Vollendung ist auch der Königstitel wieder am Platze.

Von 37²³ ab geht der Text in allgemeine eschatologische Verheißungen über. Diese biegen vom Thema ab und bringen lauter wörtliche Wiederholungen. Der Text stammt von mehreren Ergänzern, die sich in den hergebrachten Phrasen bewegen. Der eine Ergänzer spricht in 37^{23-25a} über die Reinigung von Götzen und Sünden, über die Gemeinschaft von Gott und Volk, über den König David, den einigen Hirten (nach Kap. 34), über das Wandeln in Jahwes Geboten und das Wohnen im Lande Jakobs; der Name Jakobs kommt sonst nur noch 28²⁵ vor. Der andere Ergänzer redet in 37^{25b-28} nochmals über das Wohnen im Lande, welches den Kindern und Enkeln für immer gehören soll, ferner nochmals über David, der diesmal נשיא²⁾ heißt, dann über den ewigen Friedensbund³⁾, über den Tempel⁴⁾ und nochmals über die Gemeinschaft von Gott und Volk, um dann mit der üblichen Schlußformel zu schließen, welche hier durch מִקְרָשׁ erweitert ist⁵⁾. Dieser zweite Ergänzer nimmt mit seinem Hinweis auf den Tempel den Inhalt von Kap. 40 ff. vorweg.

Den Abschluß dieser Gruppe von Weissagungen bildet ein besonders merkwürdiges Stück, die Weissagung von Gog in Kap. 38. 39. Ich halte diese Kapitel für nicht so kompliziert, wie die Meisten annehmen⁶⁾; 38₁—39₁₆ scheint mir, von einzelnen Zu-

¹⁾ Die Stellen, an denen sonst im Texte בני ישראל vorkam (2₃ 4₁₃ 6_{5a} 35₅), haben sich sämtlich als nachredaktionell erwiesen; später steht בני ישראל noch 43₇ 44₉. 15 47₂₂ 48₁₁.

²⁾ Vgl. 34₂₄.

³⁾ Vgl. 34₂₅ 16₆₀ Hos 2₂₀.

⁴⁾ = Lev 26₁₁.

⁵⁾ Vgl. 20₁₂ Lev 20₈ 21₉. 15. 28 22₉. 16. 32 Ex 31₁₃.

⁶⁾ Man hat auch hier Paralleltexte finden wollen. Toy war der erste, der Kap. 38 und 39 summarisch als Parallelen bezeichnete. Nach ihm versuchten Kraetzschmar, Greßmann und Steuernagel eine genauere Scheidung der zwei parallelen Quellen, jedoch alle drei mit sehr verschiedenem Ergebnis. Auch Jahn unterscheidet Kap. 38 als die ursprüngliche Darstellung und Kap. 39 als weitere Ausführung des Themas von jüngerer Hand, dazu noch allerlei Zusätze; auch er gibt also den Gedanken an Paralleltexte nicht ganz auf. Dagegen

sätzen oder Glossen abgesehen, im Wesentlichen einheitlich zu sein; nur 39₁₇₋₂₉ ist ein Nachtrag von jüngerer Hand.

Der Verfasser beschreibt den Kriegszug Gogs und seine Vernichtung im Lande Israels in dramatischer Szenenfolge:

a) 38₁₋₂ ist die stereotype Einleitung im Stile des Redaktors: Hesekiel soll sein Angesicht richten¹⁾ gegen Gog²⁾, den Großfürsten der kleinasiatischen Völker Meschek und Tubal³⁾, und gegen ihn weissagen⁴⁾.

b) 38₃₋₆ beginnt mit einer allgemeinen Bedrohung Gogs und seines Heeres. Jahwe will Gog wie ein wildes Tier herwenden⁵⁾,

lehnen Herrmann und Rothstein ihn ab; beide nehmen eine einheitliche Grundlage an, die nur durch zahlreiche Bearbeiterzusätze erweitert worden sei; über den Umfang dieser Grundlage urteilen beide wiederum sehr verschieden. Die Buntheit dieser Ansichten zeigt, daß die kritische Analyse dieser Kapitel noch nicht erledigt ist.

¹⁾ Vgl. 6₂ 13₁₇ 21_{2.7} 25₂ 28₂₁ 29₂ 35₂.

²⁾ אֶרְצָה מְגוּג (so wird mit Stade zu lesen sein, da מְגוּג als Eigennamen keinen Artikel verträgt vgl. 39₆ Gen 10₂ I Chr 1₅) trennt גּוֹג von seiner Apposition, ist also Glosse.

³⁾ נְשִׂיא רֹאשׁ מֶלֶךְ וְחָבֵל. Jahn und Herrmann (früher) betrachten auch נְשִׂיא als Glosse zu רֹאשׁ; das ist möglich, aber nicht nötig. Besser läßt man נְשִׂיא im Texte stehen; dann ist נְשִׂיא רֹאשׁ mit dem Targum (רַב רִישׁ) als „Großfürst“ zu fassen; so haben es auch die Peschitto, Aquila, Hieronymus und in neuerer Zeit Hengstenberg, Gautier, Smend und Ed. Meyer, jetzt auch Herrmann, verstanden. — Dagegen ist es nicht erlaubt, רֹאשׁ als Völkernamen aufzufassen (so zuletzt Rothstein). Delitzsch (Paradies 322) dachte an die Raschi an der Grenze Elams, — aber Gog ist ein Herrscher des Nordens. Gesenius (Thesaurus 1253) verglich ein Volk Pōs am arktischen Taurus bezw. an der Wolga, — aber dies Volk wird erst bei byzantinischen und arabischen Schriftstellern des 10. Jahrhunderts erwähnt. Sogar an die Rhoxolani bei Plinius (hist. nat. IV 12) und Ptolemaeus (III 5) hat man gedacht. Die Deutung von רֹאשׁ als Volksname wird schon dadurch unwahrscheinlich, daß נְשִׂיא in diesem Sinne sonst im Alten Testamente nicht vorkommt, während מֶשֶׁךְ und חָבֵל stets zusammen genannt werden (vgl. 32₂₆ zur Stelle, ferner Gen 10₂ Jes 66₁₀ LXX: καὶ Μοσχοὶ καὶ εἰς Θοβαί; Duhm, Budde, Marti, Kittel betrachten allerdings εἰς als Verderbnis von καὶ Pōs); über Ps 120₅ s. o. zu 32₂₆.

⁴⁾ Vgl. 6₂ 11₄ 13_{2.17} 21_{2.7.14.19.33} 25₂ 28₂₁ 29₂ 35₂ 36_{1.3.6} 37_{4.9.12}.

⁵⁾ וְשׁוֹבְבֶתִיךָ 38₄ ist schwierig und vielumstritten. „Wiederbringen“ kann שׁוֹבֵב hier nicht heißen, weil das ein unerträgliches Hysteron-Proteron zum Folgenden ergäbe. Nach Jes 47₁₀ übersetzen manche einfach „führen“ (Smend) oder „locken“ (Bertholet); aber dabei bleibt das Hysteron-Proteron. Cornills und Rothsteins Streichung von 38_{4a} ist ein Radikalmittel. Der Stamm שׁוֹב bezeichnet immer ein „wenden“. Vielleicht bedeutet וְשׁוֹבְבֶתִיךָ, daß Jahwe das

ihm Haken in seine Kinnbacken legen (vgl. 29₄) und es heraus-
holen — etwa aus dem Käfig oder aus dem Stalle. 38₄ redet
noch nicht vom Zuge Gogs in das Land Israels, sondern nur all-
gemein vom Auftreten Gogs auf dem Weltschauplatz. Er zieht
aus seinem Lande aus und führt ein großes Reiterheer mit sich,
dessen Ausrüstung mit hesekielischen Worten aus 23_{12, 24} be-
schrieben wird¹⁾. Im Gefolge Gogs befinden sich andere Völker
des Nordens, Gomer und Togarma (38₆)²⁾. Schon diese Verse
38₃₋₄. [5]. 6 sind für die ganze Art der Gogweissagung sehr lehr-
reich; denn sie bestehen zum allergrößten Teil aus Zitaten und
konventionellen Redensarten³⁾.

c) 38₇₋₉: Höhnisch wird Gog aufgefordert, sich mit allen
seinen Scharen auf das, was kommen soll, zu rüsten und bereit-
zuhalten⁴⁾; denn dereinst nach längerer Zeit soll er Befehl er-

wilde Tier bändigt und es in die Richtung wendet, in der es laufen soll. Aber
damit rechtfertigt sich nicht die Meinung Herrmanns, welcher den Ausdruck
so deuten möchte, daß Gog zunächst einmal das Gericht an Babel vollziehen
sollte und daß Jahwe ihn dann zu der Unternehmung gegen das Land Israels
verwenden, mithin dahin „umwenden“ wolle.

¹⁾ Der große Schild צַנָּה paßt nicht zu den Reitern; aber ihn wegkorrigieren
(Hitzig, Cornill) heißt den rein literarischen Charakter dieses ganzen Stückes
verkennen. Möglich ist natürlich, daß der Text glossiert ist (Herrmann).

²⁾ Ich habe 38₅ unberücksichtigt gelassen, da die Nennung von Paras
(Perser), Kusch und Put (Völker des äußersten, afrikanischen Südens) hier im
Gefolge Gogs auffallen. Winckler, Jahn, Rothstein und Herrmann
streichen deshalb 38₅ wohl mit Recht. Der Glossator, der die Perser voranstellt,
lebte natürlich in der Perserzeit; daß er Ägypten nicht nennt, weist wohl in
die Zeit nach 525, als Ägypten persische Satrapie war.

³⁾ Zu הָנִי אֵלֶיךָ 38₃ vgl. 5₈ 13_{8, 20} 21₈ 26₃ 28₂₂ 29_{8, 10} 30₂₂ 34₁₀ 35₃ 36₉;
zu חֲחוּיִךְ 38₄ vgl. 29₄; zu סוּסִים וּפָרָשִׁים 38₄ vgl. 27₁₄ 23_{6, 12}; zu
לְבוּשֵׁי מַכְלֹל כָּלָם 38₄ vgl. 23₁₂ (?); zu קָהָל רַב 38₄ vgl. 17₁₇ 23₂₄ 26₇ 32₃; [zu
צָנָה 38₄ vgl. 23₂₄; zu פָּרָס כּוֹשׁ וּפִיט 38₅ vgl. 27₁₀ 30₅; zu מִגֶּן וְכוּכָב 38₅
vgl. 23₂₄ 27₁₀;] zu וְכָל-אֲנָפִיהָ 38₆ vgl. 12₁₄ 17₂₁; zu עַמִּים רַבִּים 38₆ vgl. 3₆
27₂₃ 32_{3, 9, 10}.

⁴⁾ Vgl. Jer 46₁₄; auch Am 4₁₂. — Die Bedeutung von לְמַשְׁמָר וְחֵייתָ לָהֶם
ist umstritten. Luther (ebenso Smend) deutet es: „und sei ihr Hauptmann“;
ähnlich LXX (εις προφυλακην): „Vorposten“, Ewald „Feldzeichen“. Eine andere
Deutung vertreten Hitzig u. a., wenn sie מַשְׁמָר als „Reserve“ übersetzen; das
erfordert die Korrektur von לָהֶם in לִי (nach LXX). Auch Rothstein und
Herrmann lesen so, deuten aber „und sei mir zum Dienste (zur Dienstbeob-
achtung) bereit“. Noch weiter in der Korrektur des Textes gehen Jahn und

halten¹⁾, am „Ende der Jahre“ soll er gegen das Land Israels ziehen²⁾. Dann werden die Israeliten längst wieder in der Heimat und die Berge Israels nicht mehr wüste sein (38₉). Dann wird Gog heraufziehen (38₉): ועלית כשואה הבוא כענן. Hier zitiert der Verfasser wörtlich die alte Weissagung Jeremias vom „Feinde aus Norden“ Jer 4₁₃ (LXX): והנה כענן יעלה und außerdem die Weissagung Jes 10₃, wo von der שואה ממרחק הבוא die Rede ist. Was hier in 38_{7.8a.9} dargestellt wird, ist noch nicht der tatsächliche Aufbruch Gogs gegen das Land Israels; dieser wird erst in 38_{10ff.} beschrieben. Der Verfasser schreibt etwas breit. Hier will er nur feststellen, daß das Kommen Gogs nichts anderes ist als die endliche Erfüllung der alten Weissagung vom Feinde, der aus dem fernen Norden kommen soll. Damit haben wir den Schlüssel zum Verständnis der Gogweissagung; sie ist ein durchaus literarisches Produkt, ein theologisch-exegetisches Postulat. Ihr Verfasser erweist sich auch durchaus als Exeget, er arbeitet mit lauter literarischen Entlehnungen³⁾.

Nun erst kommt der Verfasser in

d) 38₁₀₋₁₂ zur Schilderung des angekündigten Heereszuges. „An jenem Tage“ wird Gog den Plan fassen⁴⁾, das wehrlose Land

Herrmann (früher), indem sie lesen להמשמע ויהיית לי למשמע. Vielleicht treffen Luther oder LXX die Meinung des Verfassers am besten.

¹⁾ So ist תפקד jedenfalls zu verstehen. An die Bestrafung Gogs, was תפקד an sich ja bedeuten könnte, ist hier noch nicht zu denken.

²⁾ Herrmann meint, der Sinn von 38₇ könne nur der sein, daß Jahwe das Angekündigte baldigst herbeiführen werde. Er findet es widersinnig, daß Gog bis zum „Ende der Jahre“ in Rüstung bereit stehen solle. Er streicht deshalb mit Jahn 38₈, neuerdings wenigstens מימים bis השנים und על הרי ישראל bis הוצאה. Er übersieht dabei, daß der Verfasser, wenn er seinen Hesekiel das dereinstige Auftreten Gogs weissagen lassen wollte, gar nicht anders schreiben konnte, als er es in 38₈ tut: Gog sollte ja nicht in Hesekiels Tagen auftreten, sondern erst in fernerer Zukunft. Der Text stammt ja zweifellos nicht von Hesekiel, und es geht deshalb nicht an, ihn zu meistern nach dem, was wir im Munde des historischen Hesekiel wahrscheinlich finden möchten. — Es ist übrigens immerhin möglich, daß 38₈ glossiert ist; denn das Nebeneinander von תפקד רבים מימים und באחרית השנים הבוא ist hart; vielleicht ist letzteres Glosse. Aber an dem allgemeinen Verständnis des Textes ändert das nichts Wesentliches.

³⁾ Zu 38₈ vgl. 11₁₇ 16₃₇ 20_{34.41} 28₂₅ 29₁₃ 34₁₃ 36₂₄ 37₂₁ und 6_{2f.} 19₉ 33₂₈ 34_{13f.} 35₁₂ 36_{1.4.9} 37₂₂ und 20_{34.38.41} 34₁₃ und 28₃₈ 34_{25.28}.

⁴⁾ Zum Ausdruck vgl. 14_{3f.} 7 11₅ 20₃₂.

der Juden mit dessen unbefestigten Ortschaften zu überfallen und auszuplündern¹⁾). Scharfsinnige Ausleger stellen einen Widerspruch fest zwischen der Herführung Gogs durch Jahwe 38₄ und dem freiwillig von Gog gefaßten Plane des Überfalls 38₁₀²⁾); der Verfasser selber war nicht so scharfsinnig, er dachte naiv synergistisch und das ist in diesem Falle umso natürlicher, als 38₄ das allgemeine Auftreten Gogs, 38₁₀₋₁₂ den Plünderungsplan gegen das Land Israels im Auge hat, also im ersten Falle ganz natürlicherweise Jahwe, im letzteren Gog Subjekt ist; daß Gog nach Palästina zieht, ist wirklich Jahwes Absicht — denn das ist ja die alte Weissagung vom Feind aus Norden —, aber nicht, daß er das Land Israels plündere.

Die Juden in Palästina werden beschrieben als friedliche Leute in unbefestigten Dörfern, die מקנה וקנין treiben. Nach Bertholet bedeutet das „Viehzucht und Ackerbau“; ich möchte bei קנין lieber an den Handel denken; auch 38₁₂ läßt ja die Juden Silber und Gold besitzen.

In 38₁₂ werden die Juden bezeichnet als יושבי על-מכוּר הארץ; das bedeutet wohl „wohnend auf dem Nabel der Erde“³⁾.

¹⁾ Zu 38₁₂ vgl. 29₁₉ 7₂₁ 26₁₂.

²⁾ Rothstein meint, Jahwes Absicht sei nicht gewesen, Gog zu einem Angriff gegen das Land Israels zu veranlassen; dieser Angriff sei von dem habgierigen Fürsten selbst geplant. Also sei Jahwes Absicht gewesen, Gog zu einem Schlage nach einer andern Seite zu verwenden! Dann hätten wir hier die von Rothstein vermißte Drohung Hesekiels gegen Babel! Gog soll also wohl Cyrus sein! Ist das auch Herrmanns Meinung?

³⁾ Man könnte auch übersetzen „wohnend auf dem Nabel des Landes“. Dann wäre daran zu erinnern, daß z. B. nach Livius XXXV 18 die Ätoler den Nabel Griechenlands bewohnten oder daß nach Cicero, Verr. IV 106 der Hain von Henna, weil er in der Mitte Siziliens lag, der Nabel Siziliens hieß; auch bei Sichem in Palästina hieß eine Örtlichkeit „der Nabel des Landes“ (Ri 9₃₇). Besser ist in 38₁₂ doch wohl „auf dem Nabel der Erde“ zu übersetzen. Bei den griechischen Dichtern seit Pindar heißt Delphi der Nabel der Erde (vgl. Preller-Robert, Griechische Mythologie⁴, Register unter „Omphalos“, und Darstellungen des Nabels bei Baumeister, Denkmäler des klassischen Altertums III 1889, Register unter „Omphalos“); die Meinung ist, daß Delphi der geistliche Mittelpunkt der Erde sei. Im selben Sinne heißt Jerusalem hier und Jubil 8₁₉ Hen 26_{1f}. der Nabel der Erde, und ähnlich ist es gemeint, wenn Zion in Ps 48₈ בִּירְכֵי צִפּוֹן, also auf dem Götterberge liegen soll. Für die alten Christen war Golgotha der Nabel der Erde (Dillmann, Das Buch Henoch 1853 S. 130; Schatzhöhle 28; Weber, Jüdische Theologie 1897 S. 208f.).

e) 38₁₃: Vor dem Aufbruche des Heeres finden sich die Händler aus aller Welt ein, um die erwartete Beute aufzukaufen; es sind die arabischen Karawanenhändler (Sabäer vgl. 27_{23f.} und Dedaniter 27_{15.20}) und die Seehändler des Westens (von Tarschisch 27_{12.25}). Das ist gar nicht so absurd, wie Jahn und Herrmann meinen, sondern, wenn man die allgemeine Phantastik der Darstellung in Rechnung zieht, ganz sinnvoll. Jahn fragt, warum hier Händler genannt würden, die mit Israel nichts zu tun hätten, und nicht vielmehr Erzfeinde der Juden, wie Edom, Moab und ihresgleichen; die Antwort ist höchst einfach: weil die letzteren nicht mehr existieren (vgl. Hes. 25); außerdem sind die genannten Händler wirklich die, die den Land- und Seehandel mit Palästina in Händen hatten.

Erst jetzt erfolgt:

f) 38₁₄₋₁₆ die Weisung an Gog zum Aufbruch. Ihre Bedeutsamkeit rechtfertigt den neuen feierlichen Weissagungsbefehl an den Propheten. Nochmals, und deutlicher als 38₉, wird auf Jeremias Weissagung bezug genommen: **וְכַתּוּב מִמְּקוֹמָךְ** (LXX) **הָעַר מִירְכֵי צִפּוֹן**. Hier stammt jedes Wort aus Jeremias Liedern¹⁾. Daß der Kriegszug die Juden ernstlich gefährden könnte, kommt gar nicht in Frage. Sein einziger Zweck ist: die Völker sollen durch das an Gog statuierte Exempel Jahwe kennen lernen, der sich durch dies Strafgericht vor aller Augen als heilig erweisen wird. Auch hier redet der Redaktor in seinen gewohnten Wendungen²⁾.

Daß es dem Verfasser vor allem darauf ankommt, die Erfüllung der alten Weissagungen festzustellen, zeigt

g) 38₁₇: Gog ist es, von dem Jahwe in vergangenen Tagen durch seine Knechte, die Propheten³⁾, geredet hat⁴⁾. Bezeichnend für das falsche Gesamturteil, das über die Heilsweissagungen des Hesekielbuches heute herrscht, sind die Erörterungen der Aus-

¹⁾ Jer 6₂₂: **עֲלֶה אֲרִיָּה וּמִשְׁחִיתָ עִם בָּא מִצִּפּוֹן וְגוֹי יַעֲזֹר מִירְכֵי אֶרֶץ**; Jer 4₇: **הִנֵּה כַעֲנַן יַעֲלֶה**. Jer 4₁₃ (LXX): **הִנֵּה כַעֲנַן יַעֲלֶה**.

²⁾ Zu 38₁₅ vgl. den wörtlich zitierten Vers 23₂₃ sowie 37₁₀; zu 38₁₆ vgl. 7₃₄ 23₂₂ und 20₄₁ 28_{23.25} 36₂₃ und 4₁₂ 12₃₋₇ 20_{9.14.22} 21₁₁ 36₂₂ 37₂₀ 43₁₁.

³⁾ Zu diesem deuteronomistischen Ausdruck vgl. II Reg 17_{13.23} 21₁₀ 24₂ Jer 7₂₅ 25₄ 26₅ 29₁₉ 35₁₅ 44₄ Am 3₇.

⁴⁾ Lies **אֲתָה** statt **הָאֲתָה** und streiche die Glosse **שָׁנִים**.

leger, ob hier auf gewisse im Alten Testamente nicht erhaltene Weissagungen unbekannter alter Propheten angespielt werde. Vgl. zuletzt Herrmanns Bemerkungen im Kommentar. Der Verfasser meint natürlich niemand anders als Jeremia, den älteren Zeitgenossen Hesekiels, der für ihn „in vergangenen Tagen“ lebte, und neben ihm vielleicht noch Jesaja¹⁾, redet aber, wie üblich, von ihnen ohne Namensnennung.

h) 38₁₈₋₂₀: Kaum wird Gog in das Land Israels gekommen sein, so wird auch schon der Zorn Jahwes über ihn hereinbrechen, und zwar zuerst in Gestalt eines großen Erdbebens. Auch dieses hat Jahwe bereits „in seinem Eifer und im Feuer seines Grimmes“ vorhergesagt (דברתי), wiederum durch Jeremia, der von dem רעש גרול (Jer 10₂₃ vgl. 8₁₆) gesprochen hat. Es wird ein ungeheueres Beben sein: beben werden vor Jahwe die Fische und die Vögel, die wilden Tiere, das Gewürm und alle Menschen, die auf dem Erdboden sind; die Berge werden zerstört, die Felssteige und alle Mauern stürzen ein. Das ist nichts anderes als eine etwas ungeschickte Nachahmung von Jer 4₂₄₋₂₆. Der Verfasser vergißt, daß eigentlich auch die Juden durch solch ein universales Erdbeben in Mitleidenschaft geraten müßten; aber selbstverständlich will er die Juden verschont wissen, in deren mauerlosen Dörfern (38₁₁) ja zum Glück auch keine hohen Mauern einstürzen konnten, und außerdem meint der Verfasser ja wohl die Länder der andern „Menschen auf dem Erdboden“. Allzu viel pedantische Fragen darf man dem Verfasser nicht stellen; ihm kommt es ja nur darauf an, daß sich Jeremias Weissagung erfülle. Die Terminologie des Redaktors ist wieder die uns längst wohlbekannte und ganz konventionelle²⁾. Ein einzelner Anklang an Gen 1₂₆ 7₁₁ 8₁₇ liegt vor in כל-הרמש הרמש עליהאדמה 38₂₀; ob er Abhängigkeit von Pg beweist, ist wohl nicht ganz sicher.

Das Erdbeben ist nur der erste Anfang der Schrecken, die Gog treffen sollen. Es folgen weitere und größere Schrecknisse:

i) 38₂₁₋₂₃: der Verfasser zählt hier alles auf, was er und sein Gesinnungsgenosse, der Redaktor des Jeremiasbuches, an Plagen

¹⁾ Vgl. etwa Jes 5₂₆ oder Jes 10₃ und dazu das zu Hes 38₉ Bemerkte.

²⁾ Zu 38₁₉ vgl. 5₁₃ 36₅ 16₄₂ 23₂₅ und 21₃₀ 22₃₁. 31 und 31₂ f. 37₇; zu 38₂₀ vgl. 29₅ 31₆. 15 32₄.

zu nennen wissen. Zuerst und vor allem das „Schwert“¹⁾. Anfangs denkt man, daß damit das Schwert Jahwes gemeint sei; aber bald wird es zum Schwert, das die Krieger Gogs gegen einander zücken. Und dann folgen alle möglichen anderen Plagen: Pest und Blut²⁾, Platzregen und dicker Hagel³⁾, Feuer und Schwefel⁴⁾. Die Häufung dieser Schrecknisse ist natürlich unanschaulich und unvorstellbar. Auch hier redet der Verfasser in den ihm gewohnten Ausdrücken⁵⁾.

Man sollte meinen, die aufgezählten Plagen genügten, um Gog und seine Scharen gründlich zu vernichten. Die meisten Ausleger verstehen es auch so. Aber der Verfasser ist anderer Meinung. Alle die bisherigen Plagen, so fürchterlich sie auch wirken mögen, sind ihm doch nur eine vorläufige Demonstration der Macht und Heiligkeit Jahwes, aber noch keine völlige Vernichtung Gogs, für welche der Verfasser auch sicher deutlichere Worte als 38₂₁₋₂₃ gefunden hätte. 38₂₁₋₂₃ ist also keine „Parallele“ zu 39₁₋₅, sondern nur das letzte Vorspiel dazu; erst 39₁₋₅ ist der Höhepunkt des ganzen Dramas,

k) 39₁₋₅: die Vernichtung Gogs auf den Bergen Israels. Der Verfasser nimmt hier, wo er zur Hauptsache kommt, einen neuen Anlauf, indem er Gog noch einmal mit feierlicher Drohung, ähnlich wie 38_{2ff.}, anredet. Hier kann ich es begreifen, wenn die Kritiker auf den Gedanken einer „Parallelrezension“ kommen. Aber wer die ungeschickte Weitschweifigkeit des Redaktors in diesen Gogkapiteln und auch sonst im Hesekielbuche beobachtet hat, wird auch hier vielleicht vorsichtiger urteilen. Auch 39₁₋₂ ist doch wohl nur ein Erzeugnis der Weitschweifigkeit unseres Schriftstellers. Alles was er gesagt hat, faßt er noch einmal kurz zusammen: Jahwe bändigt und gängelt Gog, führt ihn aus den Winkeln des Nordens herauf und bringt ihn auf die Berge Israels⁶⁾. Nun ist er am Ziele, nun schlägt ihm Jahwe Bogen und Pfeile

¹⁾ Mit לָחַם 38₂₁ ist nichts anzufangen.

²⁾ Vgl. 5₁₇ 28₂₃.

³⁾ Vgl. 13₁₃.

⁴⁾ Vgl. Gen 19₂₄.

⁵⁾ Zu 38₂₂ vgl. 17₂₀ 20_{35f.}; zu 38₂₃ vgl. 20_{5.9} 35₁₁ und 20_{9.14.22.41} 22₁₆ 28₂₅ und 26₃.

⁶⁾ Man könnte die Tempora vielleicht auch präterital fassen: „ich habe dich hergewendet und gängelt, habe dich aus den Winkeln des Nordens heraufgeführt und dich auf die Berge Israels gebracht“, und nun erst futurisch weiter.

aus den Händen, nun fällt er auf den Bergen Israels mit all seinen Mannen und Hülfsvölkern, ein Fraß für die Geier und Raubtiere. Auch hier stammen Bogen und Pfeile als Waffen des Reitervolkes wiederum aus Jeremia¹⁾; außerdem zitiert der Verfasser den Hesekiel²⁾). Im übrigen schüttet er wieder das Füllhorn seiner Phrasen aus³⁾).

l) 39^{6.7}: Nachdem Gog vernichtet ist, wird auch sein Land „Magog“⁴⁾ und die Bewohner der Küsten vom Gerichte getroffen: Jahwe schickt⁵⁾ Feuer⁶⁾ — das stereotype göttliche Strafmittel — gegen Magog. Auf diese Weise macht er seinen heiligen Namen⁷⁾, den er nicht wieder entweihen lassen will⁸⁾, in Israels Mitte kund, damit die Völker seine Heiligkeit erkennen⁹⁾.

Nachdem so das Gericht an Gog und seinem Lande vollstreckt ist, bringt

m) 39⁸ eine abschließende Versicherung, daß die alte Weissagung sich wirklich bestimmt erfüllen werde. Auch הנה באה ist Jeremiazitat¹⁰⁾.

Es folgt das Nachspiel:

n) 39^{9.10}: Die Waffen Gogs — es werden sieben Waffenstücke aufgezählt — dienen den Juden sieben Jahre lang zum Heizen.

o) 39¹¹⁻¹³: Gog und all sein Gepränge¹¹⁾ wird östlich vom Toten Meere, also außerhalb des Landes Israels¹²⁾ im Tale Abarim¹³⁾, das dann in Zukunft „Tal des Gepränces Gogs“ heißen soll, begraben werden. In anderen Fällen würde man die gefallenen Feinde vielleicht unbestattet gelassen haben, aber der Leichen

¹⁾ Jer 4²⁹ 6²³ vgl. Jes 5²⁸. ²⁾ 29⁵.

³⁾ Zu 39² vgl. 26³ 16⁴⁰ 23⁴⁶; zu 39⁴ vgl. 17²³ Gen 7¹⁴ Dt 4¹⁷ und 15^{4.6} 29⁵ 35¹² 21³⁷ 34^{5.8.10}; zu 39⁵ vgl. 5^{13.15.17} 17^{21.24} 21^{32.37} 22¹⁴ 23³⁴ 24¹⁴ 26^{5.14} 28¹⁰ 30¹² 34²⁴ 36^{6.36} 37¹⁴.

⁴⁾ Es ist verfehlt, in 39⁸ mit LXX מוגג in גוג zu korrigieren; denn גוג ist tot. מוגג = „Gogland“ ist künstliche Bildung; in Gen 10² ist es dazu vielleicht Glosse.

⁵⁾ Vgl. 5¹⁷ 7³ 28²³. ⁶⁾ Vgl. 21³ 30^{8.14.16}.

⁷⁾ Vgl. 20³⁹ 36²⁰⁻²² 43^{7.8}. ⁸⁾ Vgl. 20³⁹ 30²⁰. ⁹⁾ Vgl. 37²³.

¹⁰⁾ Jer 10²².

¹¹⁾ הַמִּגְוָן vgl. 7¹¹⁻¹⁴ 26¹⁸ 29¹⁹ 30^{4.10.15} 31^{2.18} 32^{12.16.18.20.24-26.31.32}.

¹²⁾ Aus 47¹⁸ folgt das freilich nicht, da diese Stelle jünger ist.

¹³⁾ Sprich so mit Hitzig nach Num 27¹² 33⁴⁷ ff. Jer 22²⁰.

sind gar zu viel; sieben Monate braucht das ganze Volk des Landes, um das Land von Leichen zu reinigen¹⁾. Schwierigkeiten bereitet den Auslegern der Satz in 39₁₁, der vom Tale Abarim mit einem Wortspiele sagt: וְחִסְמָתָהּ הִיא אֶת־הַעֲבָרִים. Vielleicht ist der Text ganz in Ordnung und, ähnlich wie es schon Raschi tut, einfach zu übersetzen: „es sperrt die Wanderer aus“, d. h. es ist ein enges, unzugängliches Tal, durch das kein Wanderer wandern kann. Ich halte diese gewiß nicht sichere Deutung immerhin besser als alle Vorschläge der Neueren²⁾.

p) 39₁₄₋₁₆: Indes die Zahl der gefallenen Krieger Gogs ist so ungeheuer groß, daß auch die siebenmonatige Räumungs- und Reinigungsarbeit noch nicht genügen wird. So wird man ständige Beamte anstellen, die im Lande umherwandern und nach den noch unbestatteten Gebeinen suchen sollen³⁾. Wo sie dann noch Menschenknochen finden, sollen sie ein Mal aufrichten, damit die Totengräber auch diese im „Tal des Gepräuges Gogs“ begraben⁴⁾. Erst dann wird man das Land endgültig gereinigt haben.

Hiermit ist nun offenbar der ursprüngliche Schluß der Gogweissagung erreicht. Ich glaube, daß man sie in allem Wesentlichen als Einheit begreifen kann, ohne „Paralleltex-te“ anzunehmen und ohne größere Streichungen vorzunehmen. Damit will ich die Möglichkeit nicht leugnen, daß der Text stellenweise noch stärker glossiert sein könnte, als ich es angemerkt habe; für die Gesamtbeurteilung ist das ohne Bedeutung.

Dagegen stammt, was nun in 39_{17ff.} folgt, deutlich von anderer Hand, bezw. von mehreren anderen Händen. 39₁₇₋₂₀ kommt ohne Zweifel arg post festum: eine Aufforderung Jahwes an die Raubvögel und Raubtiere⁵⁾, sich am „Opfer Jahwes“, nämlich am Fleische der Helden, am Blute der Fürsten der Erde satt zu essen und zu trinken; sind doch die Leichen Gogs und seiner Scharen bereits 39₄ den Raubvögeln und Raubtieren über-

¹⁾ Vgl. 24₁₂ 36_{25.33} 37₂₃.

²⁾ Hitzigs und Cornills Korrektur אֶת־הַנִּיָּא ist keine Verbesserung; denn man kann das Tal erst verstopfen, nachdem man Gog dort begraben hat, nicht vorher. Toy verzweifelt an der Möglichkeit, den Text wiederherzustellen.

³⁾ MT ist in 39₁₄ verderbt; LXX gibt wenigstens einen Sinn.

⁴⁾ 39_{16a} ist unverständlich.

⁵⁾ Vgl. 39₄.

Zukunft. Ein letzter Feind wird kommen, wenn Israel sich bereits in seinem Lande wieder angesiedelt hat, ein Feind aus dem hohen Norden. Ernstlich bedrohen wird er Israel nicht mehr; denn das Heil ist schon in Kap. 37 vollendet. Wohl wird er bis auf die Berge Israels gelangen; aber dort wird ihn Jahwe zu Boden werfen und ganz und gar vernichten, ein großartiges Schauspiel für alle Welt, ein Triumph der Macht und Heiligkeit Jahwes über die Heidenmacht.

Dieser Feind aus Norden ist, wie der Verfasser immer wieder unterstreicht, der längst von der alten Prophetie, im besonderen von Jeremia geweissagte. Die Beschreibung des Feindes hält sich, wie gezeigt, ganz an Jeremia: כענן יעלה (Jer 4₁₃ LXX), יעור מירכתי ארץ (Jer 4₇), מצפון (Jer 4₈ 6_{1.22} 10₂₂), יצא ממקמו (Jer 6₂₂), גוי ממרחק (Jer 5₁₅ vgl. 4₁₆); es sind Reiter (פרש Jer 4₂₉) auf Rossen (סוסים Jer 6₂₃ 8₁₆) reitend, mit Bogen (קשת Jer 4₂₉ 6₂₃) gerüstet. Bei ihrem Kommen erfolgt ein großes Erdbeben (רעש גדול Jer 10₂₂ vgl. 4₁₆), bei dem selbst die Tiere sich entsetzen (Jer 4₂₅), die Berge zittern (Jer 4₂₄), die Städte zertrümmert werden (Jer 4₂₆). הנה באה (Jer 10₂₂). Diese jeremianischen Erinnerungen hat der schriftgelehrte Verfasser durch allerlei anschauliche Züge ausgeschmückt, die bei aller grotesken Originalität doch nur freie Phantasie des Verfassers sind. Der literarische Charakter der Weissagung ist m. E. mit Händen zu greifen.

Daraus ergibt sich das Weitere. Der Verfasser setzt voraus, daß sich die jeremianische Weissagung bis dahin noch nicht erfüllt hat. Er deutet also den von Jeremia beschriebenen Feind aus Norden nicht auf die Babylonier, ja er denkt überhaupt nicht an einen schon einmal dagewesenen Feind, dessen Wiederkehr er erwartet hätte¹⁾. Er versteht den „Norden“ nicht von Babylonien, sondern geographisch richtiger von Kleinasien und denkt an die kleinasiatischen Völker Meschek und Tubal, deren Herrscher er Gog nennt. Bis auf diese konkreten Namen ist die ganze Weissagung — abgesehen natürlich von der allgemein eschatologischen Idee der Vernichtung der Feinde durch den Gott — rein aus der Exegese und dem dogmatischen Glauben an die alte Prophetie zu begreifen.

¹⁾ Auch aus diesem Grunde ist ישובבתי 38₁ 39₂ nicht mit „wiederbringen“ zu übersetzen.

Es bleibt also nur noch die Frage, wie der Verfasser gerade auf die Namen Gog, Meschek und Tubal gekommen ist. Viele Neuere glauben, die Phantasie des Verfassers aus einem Mythos erklären zu können. Winckler denkt an den Mythos der Götterdämmerung, Greßmann an eine Art Titanenmythos¹⁾. Aber gerade das konkreteste Element von Kap. 38—39, den Namen Gog, erklärt man auf diese Weise nicht. Gog ist eine Person, kein Volk; deshalb ist die Gleichsetzung mit Gāgaja²⁾, der Bezeichnung eines Barbarenvolkes, schwerlich richtig. Andere³⁾ haben an Gagi, den Herrscher eines Landes Sahi nordöstlich von Assyrien⁴⁾ gedacht, aber dies Land ist nicht Meschek und Tubal. Wieder andere⁵⁾ deuten Gog auf Gyges von Lydien⁶⁾, der um 660 regierte. Letzteres ist mir das Wahrscheinlichste; es läge dann eine verschwommene historische Erinnerung an den großen Beherrscher Kleasiens vor.

9. Kap. 40—48.

Daß die Kapitel 40—48 außerordentlich zusammengesetzt sind, ist unschwer zu erkennen; aber nur Herrmann und Steuernagel haben bisher eine genauere Analyse versucht. Die Versuche beider enthalten im Einzelnen viele gute Beobachtungen,

¹⁾ Nach Winckler „kommt Loki mit seinen Genossen oder Tiamat mit den ihren, um die Götter, welche auf dem Nabel der Erde, d. h. auf dem Götterberge thronen, zu vernichten, und ihre Besiegung läßt eine neue Welt entstehen“. Aber der Effekt ist gerade der gegenteilige, wie im Götterdämmerungsmythos; der Angreifer selbst wird vernichtet. Deshalb liegt Greßmanns Annahme schon näher. Aber auch sie steht auf schmaler Basis. Er findet mythologische Elemente teils in dem „Nabel der Erde“, dem Göttersitz, den die Angreifer zu stürmen versuchen, und teils in dem „verstopften Tal“, welches das Totental (= Tal Hinnom bei Jerusalem) sein soll, in das die Angreifer kommen sollen. Das Bedenkliche dieser mythologischen Deutungen ist, daß ein isolierter Ausdruck, der wahrscheinlich nichts als schmückende Randverzierung der Erzählung ist, den Schlüssel des Ganzen abgeben soll.

Zurückhaltender ist Herrmann (früher), bei dem sich der Mythos darauf reduziert, daß „Gog, der Fürst von Meschek und Tubal, gegen die am Nabel der Erde Wohnenden zieht und dort mit seinem gesamten Heere vernichtet wird“.

²⁾ Keilinschriften und Altes Testament V 5.

³⁾ Z. B. Delitzsch, Paradies 247. ⁴⁾ Assurbanipal Sm. 97.

⁵⁾ Keilinschriften und Altes Testament² 427; Ed. Meyer, Gesch. des Altertums I § 464; Sayce, Higher Criticism⁵ 125f.

⁶⁾ Gügü vgl. Assurbanipal Sm. 64.

sind aber als Ganzes doch noch nicht befriedigend. Herrmann stellt mit Recht fest, wie ein ursprünglicher Grundbestand dieser Kapitel durch Nachträge und Zusätze verschiedenster Art allmählich gewachsen ist; dabei spricht er, wie auch sonst, nicht nur den Grundbestand, sondern auch noch einen guten Teil der Nachträge dem Hesekiel selber zu, der an seinem Werke nachträglich immer weiter und weiter gearbeitet haben soll. Steuernagel glaubt den verworrenen Tatbestand auch hier durch die Hypothese der „Parallelrezensionen“ aufhellen zu können; jedoch scheitert diese Erklärung m. E. auch hier daran, daß die angeblichen „Parallelen“ viel zu verschieden sind, um als Weiterbildungen eines gemeinsamen Grundtextes verstanden werden zu können. Beide, Herrmann und Steuernagel, sind einig in der Überzeugung, daß ein Grundbestand der Kapitel 40—48 auf Hesekiel selber zurückgehe. Aber schon diese Voraussetzung ist unmöglich, wenn unsere bisherigen Ergebnisse richtig sind. Neuerdings hat denn auch Mowinkel¹⁾ die Kap. 40—48 in Bausch und Bogen dem Hesekiel abgesprochen und ihnen den (nicht sehr glücklichen) Namen „Deuterohesekiel“ gegeben. Die Richtigkeit dieser Ansicht wird sich im Folgenden bestätigen.

Zum Grundstock der Kap. 40—48 rechnen auch Herrmann und Steuernagel mit Recht die Beschreibung des Tempelgebäudes in Kap. 40—42. Diese Beschreibung ist architektonisch so genau, daß Smend die Vermutung aussprechen konnte, der Verfasser habe hier nach Zeichnungen und Plänen gearbeitet. Im allgemeinen sind die Forscher jedenfalls darin einig, daß eine Visionsbeschreibung, wie sie hier vorliegt, nur als künstliches, literarisches Produkt verstanden werden kann.

Die Vision beginnt mit einer Einleitung 40₁₋₄. Hier wird die Vision zuerst datiert. Das Jahresdatum führt ins Jahr 573, also kurz vor das Datum von 29₁₇. Das Tagesdatum lautet „zu Neujahr, 10. des Monats“²⁾. Gemeint ist natürlich der in Lev 25₉ erwähnte Neujahrstermin am 10. VII.; später (bei Ps) wurde Neu-

¹⁾ Sigm. Mowinkel, *Ezra den Skriftdærde*, Kristiania 1916 s. 125ff.

²⁾ Der Text des MT wird richtig sein. LXX hat die Ansetzung des Neujahrs auf den 10. nicht mehr verstanden und hat gemeint, *בְּרֵאשִׁית הַשָּׁנָה* bedeute: in den ersten Tagen des Jahres, also „im ersten [Monat]“.

jahr auf den 1. VII. gelegt (Lev 23₂₄ Num 29₁). Unser Text ist also älter als Ps.

Die Angabe „14 Jahre, nachdem die Stadt erobert ward“, weist nach Inhalt und Form auf 33₂₁ zurück, ebenso die Ausdrücke לַלְלוֹתָיו und בַּעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה. Diese einleitenden Verse gehören also nicht dem Hesekiel, sondern entweder dem Redaktor oder einem ihm nahestehenden Ergänzter an. Sie berühren sich in den Ausdrücken auch sonst reichlich mit andern Stellen des Buches ¹⁾).

Derjenige, der den Propheten in der Vision nach Jerusalem bringt ²⁾ und auf einem hohen Berge — Zion — niedersetzt, ist, wie in 8₃, Jahwe selber. Auf dem Berge erblickt der Prophet כַּמְבִּנָה עִיר, d. h. nicht die Stadt Jerusalem, sondern das burgartig mit einer Mauer umgebene Tempelgebäude ³⁾. Zugleich sieht er einen Mann, dessen Aussehen „wie das Aussehen von Erz“ ist ⁴⁾, mit Leinenfaden und Meßrohr am Tore stehen, d. i. am äußeren Osttor des Tempels. Dieser Mann erklärt dem Propheten, er werde ihm den Tempel zeigen. Er begleitet ihn dann durch das ganze Gebäude und mißt es mit den Meßinstrumenten aus. Wie Jahn und in seinen Fußtapfen Herrmann meinen können, dieser Mann sei Jahwe, verstehe ich nicht recht; denn er muß doch ein anderer sein, als der ihn in 40₁₋₂ nach Zion bringt ⁵⁾. Es ist natürlich der in der jüngeren Visionsliteratur stereotype Begleitengel. In diesem Punkte unterscheidet sich also die Vision dieser Kapitel von der hesekielischen Vision in Kap. 8—9, in welcher Jahwe selber den Propheten begleitet. Das beweist deutlich, daß Kap. 40—42 von anderer Hand als Kap. 8—9 geschrieben, also nicht hesekielisch sind.

40₄ zeigt, was der Inhalt der ursprünglichen Vision ist: eine Beschreibung des Tempels. Diese folgt in Kap. 40—42. In 44₅ folgt dann eine formell genau entsprechende Ankündigung des Engels, welche die Ausführungen über die Kultusdiener am Tempel einleitet. Alles, was in Kap. 40—48 unter diese zwei Ankündigungen 40₄ und 44₅ nicht paßt, also z. B. die Abschnitte

¹⁾ Zu 40_{1bβ} vgl. 8₃; zu 40_{2bα} vgl. 37₁ und 17₂₂; zu 40₄ vgl. 44₅ und 23₃₆ 43₁₀, auch 24₁₉ 37₁₈.

²⁾ 40_{2a} ist Zusatz.

³⁾ Die ersten drei Wörter von 40₃ sind Wiederholung aus 40_{1bβ}.

⁴⁾ Vgl. dazu 17. ⁵⁾ Vgl. auch 40₄₆ 41₂₂ 42₁₃.

über die Landesverteilung oder über die Tempelquelle, muß als spätere Zutat betrachtet werden.

Es folgt die visionäre Wanderung durch das ganze Tempelgebiet. Alle Bauten und Strecken werden vom Engel einzeln ausgemessen. Gelegentlich fügt der Engel ein paar erklärende Worte hinzu (40⁴⁵⁻⁴⁶ 41^{1, 22} 42¹³⁻¹⁴). Die Wanderung beginnt am äußeren Osttore (40³). Zuerst wird der äußere Tempelhof mit seinen drei Toren im Osten, Norden und Süden besichtigt (40⁵⁻²⁷), dann der innere Hof mit seinen drei Toren im Süden, Osten, Norden, den Schlacht-Tischen im (östlichen) Tore, den Priesterkammern im Nord- und Südtor und dem Altar (40²⁸⁻⁴⁷); ferner das Tempelhaus mit seiner Vorhalle, dem eigentlichen Tempelraum (היכל), der Cella (dem „Allerheiligsten“), dem Seitenbau, dem Hintergebäude, außerdem die innere Ausstattung des Tempelhauses mit dem Schaubrot-Tisch¹⁾ (40⁴⁸⁻⁴¹²⁶). Darauf werden noch die Priesterkammern im Norden und Süden des inneren Hofes genauer besichtigt (42¹⁻¹⁴), und schließlich langen Engel und Prophet wieder an ihrem Ausgangspunkte, dem äußeren Osttore an, von wo aus der Engel noch den Gesamtumfang des Tempelareals im Osten, Norden, Westen und Süden²⁾ mißt, während der Prophet am äußeren Osttore stehen bleibt³⁾. Damit ist die Tempelbeschreibung zum Abschluß gekommen. Zum Schluß wird noch bemerkt, daß die Umfassungsmauer das Heilige von der profanen Umgebung trenne⁴⁾ (42¹⁵⁻²⁰).

Der Text dieser Tempelbeschreibung ist teilweise schwer entstellt; seine Richtigstellung ist eine Aufgabe für sich, die vom Ziele dieser Untersuchung abliegt⁵⁾. Der übliche Wortschatz des Redaktors tritt nicht so stark hervor, was sich aus dem eigentümlichen Thema des Abschnitts begreifen würde; immerhin finden sich Berührungen mit der sonstigen redaktionellen Terminologie⁶⁾.

¹⁾ Beschrieben in Lev 24⁵⁻⁹.

²⁾ So nach LXX; MT gibt die Reihenfolge Ost, Nord, Süd, West.

³⁾ So richtig Herrmann.

⁴⁾ 40²⁰ gegen 45³ 48^{12, 14}, ein Beweis dafür, daß die letzteren Stellen dem ursprünglichen Zusammenhange nicht angehören.

⁵⁾ 40^{46b} ist vielleicht Glosse nach 44¹⁵; denn sie nimmt 44¹⁵ vorweg (vgl. zu 43¹⁹).

⁶⁾ Zu dem häufigen סביב סביב 40⁵ usw. vgl. 8¹⁰ 37²; zu וַיִּצְאָנִי 42¹ vgl. 37¹; zu דָּרוֹם 40^{24, 27, 28, 44, 45} 41¹¹ 42^{12, 13, 19} vgl. 21²; die jüngeren Zusätze zu

Es ist klar, daß diese ausführliche Tempelbeschreibung ein Gegenstück zu der hesekielischen Beschreibung des durch Götzendienst entweihten Tempels Kap. 8—9 sein will. Das Bild, welches Kap. 40—42 vom Tempel entwerfen, ist nicht, wie im ursprünglichen Texte von Kap. 8—9, das des alten salomonischen Tempels, sondern ein Idealbild vom Tempel, wie der Verfasser ihn sich wünscht. Im allgemeinen schwebt dem Verfasser das Bild des Tempels Serubbabels mit dessen zwei Höfen vor den Augen; Einzelheiten aber entstammen der Phantasie des Verfassers, z. B. die zwei Säulen am Tempelportal 40⁴⁹, die dem Serubbabeltempel und noch dem herodianischen Tempel fehlten und die der Verfasser dem salomonischen Tempel entlieh.

In 43₁ heißt es, daß der Begleitengel den Propheten zum äußeren Osttore führte. Das kann nicht die ursprüngliche Fortsetzung von Kap. 40—42 sein; denn 42₁₅ war Hesekiel bereits ans äußere Osttor zurückgekehrt; die Messung des Gesamtumfangs des Tempelareals 42₁₅₋₂₀ geschah ja, wie dort gesagt, durch den Begleitengel allein, ohne daß Hesekiel seinen Standort am äußeren Osttor nochmals verlassen hätte. Daß 43₁ nicht vom Verfasser von 42₁₅₋₂₀ stammen kann, ergibt sich schon aus der Überlegung, daß sonst die Messung des Tempelumfangs in 42₁₅₋₂₀ mit der Ostseite nicht beginnen, sondern schließen würde; 42₁₅₋₂₀ ist auf die Fortsetzung in 43₁ nicht angelegt; die Ortsangabe in 43₁ ist im jetzigen Zusammenhang überflüssig¹⁾.

Was den Inhalt von 43₁ ff., den Wiedereinzug der „Herrlichkeit Jahwes“ in den Tempel anlangt, so fällt dieser nicht mehr unter das 40₂₋₄ angekündigte Thema und erweist sich schon dadurch als von anderer Hand stammend. Es muß eine sehr junge Hand sein; denn 43₃ setzt die in 10_{2.7} beschriebene Vernichtung der Stadt durch Jahwe, die ein jüngerer Ergänzer dort eingefügt hat, voraus, und der Wiedereinzug der „Herrlichkeit Jahwes“ in den Tempel korrespondiert dem in 10_{18-19a} 11₂₃ beschriebenen Auszuge aus dem Tempel, was so ziemlich die allerjüngste unter den Zutatzen zu dem komplizierten Abschnitte Kap. 8—9 ist.

In 43₅ heißt es, daß der Prophet vom Geiste gehoben und diesen Kapiteln bezeichnen die südliche Himmelsrichtung nicht mit דרום, sondern mit ננב (46₉ 47_{1.10} 48_{10.16f.28.33}; 40₂ ist מננב für מננב zu lesen).

¹⁾ Herrmann (früher) streicht in Verkennung des Sachverhalts 43_{1b} als Glosse.

in den inneren Hof gebracht wird. Das kann nicht der ursprüngliche Text sein, weil in 43₆ auch „der Mann“¹⁾, d. h. der Begleitengel, dort neben Hesekiel steht, von dessen gleichzeitiger Entrückung in den Hof nicht die Rede war. Dazu kommt, daß die entsprechende Stelle 44₁, die von der Zurückführung Hesekiels zum äußeren Osttore berichtet, nichts vom „Geiste“ erwähnt. Dort ist vielmehr der Begleitengel, wie üblich, der Führer des Propheten. In 43₆ ist also ursprüngliches וַיְבִיאֵנִי wohl um des verschlossenen Osttores willen (vgl. 44₂) in וַיְשַׁאֲנֵי רוּחַ korrigiert.

Aber auch nach dieser Richtigstellung des Textes in 43₆ bietet der Zusammenhang noch Schwierigkeiten. Seltsam ist schon das Hin- und Herwandern vom äußeren Osttore (43₁) zum inneren Hofe (43₆), von da zurück zum äußeren Osttore (44₁) und dann wieder durch das Nordtor vor die Front des Tempelhauses (44₄). Dazu kommt, daß 43₁₋₁₁ lauter Dubletten zu 44₄₋₅ enthält²⁾. Daraus ergibt sich, daß 43₁₋₄₄ als Einschaltung auszuscheiden und 44₄ ff. unmittelbar an 42₂₀ anzuschließen ist. Die ursprüngliche Tempelvision hat also von einem Wiedereinzug der „Herrlichkeit Jahwes“ in den Tempel nichts enthalten.

Der eingeschaltete Abschnitt 43₁₋₄₄ ist aber nicht einheitlich, sondern besteht aus mehreren Stücken von verschiedener Hand. Das erste Stück 43₁₋₁₁ bringt zweierlei: den Wiedereinzug der „Herrlichkeit Jahwes“ in den Tempel (43₁₋₄) und eine Warnung, den Tempel nicht wieder durch die unmittelbare Nachbarschaft der Königsgrüfte zu verunreinigen (43₅₋₉); denn letzteres sei der Grund gewesen, weshalb Jahwe das Volk in seinem Zorn vernichtet habe — ein gegenüber allem bisherigen Inhalt des Hesekielbuches völlig neuer Gedanke, der an dieser Stelle des Buches ziemlich deplaciert erscheint. Die Schlußworte 43₁₀₋₁₁ sind eine ungeschickte Naht, welche die Verbindung mit 43₁₂ ff. vermitteln soll und 44₄ f. benutzt.

Das zweite Stück ist 43₁₂₋₂₇. 43_{12a} spricht von der תּוֹרַת הַבַּיִת. Darunter ist nicht 43_{12b} zu verstehen; vielmehr blickt der

¹⁾ Lies הָאִישׁ nach Verss.

²⁾ Nicht וַיְשַׁאֲנֵי (Jahn).

³⁾ Zum zweiten Male gewahrt Hesekiel in 44₄₋₅ die „Herrlichkeit Jahwes“ im Tempel (vgl. 43₂₋₅), zum zweiten Male fällt er auf sein Angesicht (vgl. 43₈), zum zweiten Male empfängt er Jahwes Anweisung in betreff der חֻקֵּי הַתּוֹרָה des Tempels (vgl. 43₁₁). Das hat mit parallelen „Textrezensionen“ (so Steuernagel) nichts zu tun.

Satz 43_{12a} auf etwas Vorhergehendes zurück — nicht auf den Abschnitt 43₁₋₁₁, der ja keine תורת הכיית enthält und außerdem in 43₁₁ schon auf die nachfolgenden Anordnungen hinweist, sondern auf die Tempelbeschreibung 40₅—42₂₀. 43₁₂ ff. schloß sich also einmal unmittelbar an 42₂₀ an, ehe der Abschnitt 43₁₋₁₁ dazwischen geschoben wurde. Der Satz 43₁₂ will demnach überleiten von 40₅—42₂₀ zu dem Nachtrag über den Altar 43₁₃₋₂₇. Dieser Nachtrag zur Tempelbeschreibung stammt von anderer Hand als die Tempelbeschreibung 40₁—42₂₀ selbst. Das ergibt sich daraus, daß a) der richtige Platz für die Altarbeschreibung bei 40₄₇ gewesen wäre; b) daß der Abschnitt aus der Fiktion der Vision herausfällt, indem Hesekiel nicht von dem Begleitengel zum Altare hingeführt wird; c) daß die Anweisungen in betreff des Altars nicht in die einfache Beschreibung der Bauten hineinpassen, vor allem nicht der Befehl an Hesekiel, den Sündopferfarren den sadokidischen Priestern zu übergeben (43₁₉)¹⁾; d) daß von dem מפקד הכיית 43₂₁ in 40₅—42₂₀ nirgends die Rede gewesen ist; e) daß שלמים 43₂₇ in 40₅—42₂₀ nicht erwähnt werden; f) daß die Nennung der Sadokiden 43₁₉ die feierliche Erklärung an die Sadokiden in 44₁₅ f. ungehörig vorwegnimmt²⁾).

Das dritte Stück ist 44₁₋₃: Hesekiel wird zum äußeren Osttore, von wo ihn der Begleitengel in den inneren Hof geführt hatte (43₅ s. o.), zurückgebracht. Dies äußere Osttor, durch welches Jahwe seinen Wiedereinzug gehalten hat, soll künftighin geschlossen bleiben. Der Abschnitt setzt also 43₁₋₁₁ voraus, ist aber offenbar von anderer Hand als 43₁₋₁₁ verfaßt; denn sonst würde das Geschlossenein des Osttores wohl nicht nur als Tatsache konstatiert sein, sondern die Schließung wäre im Anschluß an 43₄ ausdrücklich erzählt worden; die Darstellung 43₁₋₁₁ scheint nicht auf den Gedanken einer Schließung des Osttores hin an-

¹⁾ In 43₂₀₋₂₅ liest LXX statt der 2. P. Sing. die 3. P. Plur. Herrmann hält mit Recht den schwierigeren Text von MT fest und erklärt das „du“ als Übernahme der für die Gesetze (P) üblichen Stilform. Das wird richtig sein. Steuernagel, welcher ebenfalls die Lesung des MT verteidigt, nimmt an, daß der Abschnitt aus gesetzlichem Zusammenhange direkt übernommen und daß der Redende ursprünglich Mose, der Angeredete ursprünglich Aaron oder die Gemeinde sei. Sonderbar bleibt die Darstellung auch dann; wozu die Übergabe des Sündopferfarrens an die Sadokiden, wenn der Angeredete selber die Weihe des Altars vornehmen soll? ²⁾ Zu 40_{46b} s. o.

gelegt zu sein. In formeller Hinsicht ist zu beachten, daß 43₁₋₅ von der „Herrlichkeit Jahwes“ bzw. „des Gottes Israels“, 44₂ dagegen von „Jahwe, dem Gotte Israels“ redet; ferner daß 43₇₋₉ von den „Königen“, 44₂ vom „Fürsten“ spricht; endlich das singuläre שער המקדש החיצון 44₁ und der Gebrauch von אחורי 44₁ statt des Verbalsuffixes¹⁾. Die Meinung von 44₁ ist die, daß Heseziel das verschlossene äußere Osttor vom (äußeren) Tempelhofe aus besichtigt, also das Tempelgebiet dabei nicht verläßt; denn ein Hindurchgehen durch verschlossene Türen entspräche nicht dem rationalen Realismus der ganzen Visionsbeschreibung. Durch das innere Osttor konnte er gehen; von dessen Schließung ist erst 46₁ die Rede.

Es ist von vornherein nicht wahrscheinlich, daß die bloß architektonische Beschreibung des Tempelgebäudes 40₅—42₂₀ den gesamten Inhalt der ursprünglichen Vision ausgemacht haben sollte. Man erwartet einen gehaltvolleren Abschluß des Ganzen. Als Fortsetzung von 42₂₀ kommt, wie gezeigt, 44₄ ff. in Frage. Die Ankündigung des neuen Teiles 44₅ entspricht, wie auch bereits erwähnt ist, formell derjenigen in 40₄. Auf die Beschreibung des Tempels folgte also die Anweisung über die תורות und הקות des Tempels, insbesondere darüber, wer den Tempel betreten, also in ihm Dienst tun darf. 44₄ ff.²⁾ erweist sich als die natürliche Fortführung von 40₁—42₂₀.

Vor die Front des Tempelhauses gelangt, sieht der Prophet 44₄ die „Herrlichkeit Jahwes“, wie sie den Tempel erfüllt, und er fällt ehrfurchtsvoll auf sein Antlitz nieder. Der in 44₅ zu ihm Redende kann dann kaum Jahwe selber sein, zumal der in 44₅₋₆ Redende von Jahwe in 3. Pers. spricht; die eigentliche Gottesrede beginnt erst in 44₆, eingeleitet durch „So spricht der Herr Jahwe“. Der Redende in 44₅ ist also, wie bei der ähnlichen Ankündigung 40₄, der Begleitengel; „Jahwe“ ist in 44₅ fälschlich als Subjekt ergänzt³⁾.

¹⁾ Sehr auffällig und offenbar zu streichen ist das Subjekt „Jahwe“ in 44₂, da 44₁ der Begleitengel Subjekt und 44₂₋₃ von Jahwe in 3. P. die Rede ist.

²⁾ Nur die Worte שער הצפון in 44₄ sind nicht zu gebrauchen. In 42₂₀ stand Heseziel am äußeren Osttore; von da konnte er geradeaus durch das äußere und das innere Osttor vor die Front des Tempelhauses (44₄) treten; ein Umweg durch das Nordtor wäre sinnlos. Die Worte sind also ein Zusatz, der auf die Schließung des äuß. Osttores 44₂ Rücksicht nimmt. ³⁾ Vgl. ebenso 44₂.

Der hiermit beginnende zweite Teil der Vision, welcher nach 44₆ von den חקות und תורות des Tempels handeln soll, hat die Anwesenheit der „Herrlichkeit Jahwes“ im Tempel (44₄) zur Voraussetzung. Unter den חקות und תורות des Tempels versteht der Verfasser vor allem Bestimmungen über den Tempeldienst: wer hat Recht und Pflicht, im Tempel Dienst zu tun? Der Verfasser unterscheidet den niederen und den höheren Dienst im Tempel: a) Als Tempeldiener sollen fortan nicht mehr unbeschnittene Ausländer angestellt werden, sondern statt ihrer diejenigen Lewiten, „welche sich von mir entfernten, als Israel von mir abirrte und den Götzen nachging“. Diese sollen also ihres bisherigen Priesterrechtes verlustig gehen und zu subalternem Dienst als Torwächter, Polizisten, Opferschlächter und Handlanger degradiert werden. Dagegen sollen b) das Priesteramt und die heiligen Opferfunktionen denjenigen Lewiten vorbehalten bleiben, „welche den Dienst meines Heiligtums bewahrten, als die Söhne Israels von mir abirrten“, d. h. die Priesterschaft von Jerusalem, die Söhne Sadoks, welche deshalb, wie in sekundären Stellen des Deuteronomiums ¹⁾, „die lewitischen Priester“ heißen.

Dies der Inhalt von 44₆₋₁₆. Bemerkenswert ist, daß der Abschnitt noch nicht, wie Pg, Lewiten und Priester einander gegenüberstellt, sondern vielmehr subalterne Lewiten und priesterliche Lewiten unterscheidet. Ferner ist zu beachten, daß der Abschnitt ²⁾ nur von Brandopfern und Schlachtopfern des Volkes spricht, also keine Rücksicht nimmt auf die bei den jüngeren Ergänzern dieser Kapitel genannten Opfer des Fürsten oder auf Schuld- und Sündopfer. Gegen Herleitung des Abschnittes von Hesekiel sprechen unter anderem zwei Erwägungen: a) Die Beschneidung gilt dem Verfasser bereits als unterscheidendes Kennzeichen des Juden gegenüber dem Nichtjuden. Das ist sie für Hesekiel noch nicht, der die beschnittenen Ägypter verhöhnt, daß sie zu den Unbeschnittenen in den Hades hinabsteigen müssen (32₁₉). Erst im Laufe des Exils in den Kreisen der unter Unbeschnittenen lebenden jüdischen Diaspora ist die Beschneidung zum „Abzeichen“ ³⁾ der Juden geworden. b) Die Sadokiden von Jerusalem gelten dem Verfasser als diejenigen, die vor dem Exil — im Gegensatz zu den außerjerusalemischen Priestern — allein

¹⁾ Dtn 17_{9, 18} 18₁ 24₈. Vgl. ZAW XL. S. 161 ff. ²⁾ Vgl. 44₁₁. ³⁾ Vgl. 17₁₁ (Pg).

den Dienst Jahwes treu bewahrt, keinen Götzendienst getrieben haben sollen. So hätte ein Hesekiel, der doch Kap. 8 geschrieben hat und der über die Geschichte des jerusalemers Kultes seit Manasse Bescheid wußte, niemals urteilen können.

Zum ursprünglichen Bestande, als genuine Fortsetzung von 44₆₋₁₆, läßt sich im Folgenden höchstens noch 44_{17.19} betrachten. Alles übrige scheint von jüngeren Händen ergänzt zu sein, eine bunte Sammlung von Einzelbestimmungen für die Priester, die nur in loser Beziehung zum Thema von 44₆₋₁₆ stehen. So urteilt auch Herrmann. Schon 44₁₈ macht den Eindruck eines Zusatzes, der hinter 44_{17b} zu spät kommt und in 44₁₉ nicht berücksichtigt wird¹⁾. Die Haarvorschriften 44₂₀ und die Ehevorschriften 44₂₂ haben mit dem Betreten des Heiligtums als solchem nichts zu tun, während die Abstinenzvorschrift 44₂₁ allerdings speziell für den Fall des Eintretens in den inneren Hof gefordert wird²⁾. Es folgen 44₂₃₋₂₄ Vorschriften über rituelle Belehrung der Laien³⁾, Rechtsprechung der Priester, Beobachtung der חורוה und חקות (an den Festtagen) und Sabbathheiligung; sodann in 44₂₅₋₂₇ Vorschriften über Berührung mit einer Leiche, die richtiger vor 44₂₃ stehen sollten. Dann folgt 44₂₈ der deuteronomistische Satz, daß Jahwe das Erbteil der sonst grundbesitzlosen Priesterschaft sei — ein Satz, der sonst Lewi gilt, hier also auf die Sadokiden eingeschränkt erscheint. Schließlich kommen noch allerlei abrupte Sätze⁴⁾ über Gefälle der Priester 44₂₉₋₃₀ und nachhinkend der Satz, daß sie kein Aas oder Zerrissenes essen dürfen 44₃₁. Jahn und Steuernagel versuchen, aus dieser bunten Sammlung, an der sicher mehr als eine Hand gearbeitet hat, einen älteren Kern auszuschälen, der dann als Fortsetzung von 44_{6-17.19} gelten könnte; das mag an und für sich berechtigt sein, doch vermag ich zu keinem annehmbaren Ergebnis zu kommen.

Die Kapitel 45 und 46 sind der komplizierteste Teil dieser Schlußkapitel des Hesekielbuches; aber gerade ihre Analyse ist besonders interessant und wichtig.

45₁₋₈⁵⁾ redet von der Verteilung des Grundbesitzes, nämlich

¹⁾ Vgl. Herrmann (früher). ²⁾ Wie Lev 10₆.

³⁾ Der Verfasser von 44₆₋₁₆ gebraucht nicht die Wendung יָמָיו.

⁴⁾ לֹא יֹאכְלוּ הַכֹּהֲנִים — הָתָנוּ לֶכְהֵן — לִכְהֹנִים יִהְיֶה — לָהֶם יִהְיֶה.

⁵⁾ 45₂ stört den Zusammenhang und wird deshalb von Cornill u. a. hinter 45₄ versetzt, ist aber wohl besser mit Steuernagel (vgl. auch Herrmann)

a) der heiligen Abgabe (תרומה) für Jahwe, d. h. dem Priester- und Lewitenlande, b) dem Bodenbesitz der Stadt Jerusalem, c) dem Fürstenlande. Der Abschnitt widerspricht mit seiner Annahme eines heiligen Priester- und Lewitenlandes von 25000×20000 Quadratellen der Stelle 42₂₀, woselbst die Tempelmauer als die Grenze zwischen Heiligem und Profanem gesetzt wird. Schon damit ist bewiesen, daß 45₁ [2]₃₋₈ von anderer Hand stammt, als 40₁—42₂₀ 44₄—17. 19. 45₁ [2]₃₋₈ ist auch nicht mehr Jahwerede, wie 44₆—17. 19., und unterscheidet außerdem — im Gegensatz zu 44_{10. 15} — bereits terminologisch zwischen Priestern und Lewiten¹⁾. 45_{1. 3-8} lehnt sich inhaltlich an 44₂₈ an, wo von der נחלה der Priester die Rede ist, sagt aber gerade das Gegenteil wie jene Stelle; denn während 44₂₈ betont, daß die Priester keinen anderen Erbbesitz als Jahwe selber haben, wird in 45₃₋₄ den Priestern ein Erbbesitz an Land zugewiesen. 45_{1. 3-8} ist jünger als 48_{1-3. 23-29}; denn die Beschreibung der Längenausdehnung des Fürstenlandes 45₇₋₈ blickt auf jene Ausmessung der einzelnen Stammesgebiete hin. Der Schlußvers 45₈, der in stillloser Weise in die Jahwerede verfällt, will den Abschnitt mit dem folgenden Stücke verknüpfen.

In 45₉ findet sich die Wendung רב לכם, die auch 44₆ vor- kam. Aus dieser formellen Übereinstimmung folgert Herrmann, daß 45₉ an 44₄₋₁₉ anzuschließen sei, und zur selben Schicht, nämlich dem ursprünglichen Kern der Kap. 40—48 gehöre. Diese für seine ganze weitere Analyse wichtige Voraussetzung erscheint aber anfechtbar. Es sei, meint er, zu erwarten, daß nunmehr die Rechte und Aufgaben des Fürsten bezüglich des Tempels und Kultes auseinandergesetzt werden müßten. Aber diese Erwartung täuscht einigermassen. Herrmann erkennt selber, daß das pluralische Subjekt von 45₉₋₁₀ im folgenden überhaupt nicht wiederkehrt und schließt daraus, hinter 45₁₀ müsse ein Stück des ursprünglichen Textes ausgebrochen sein. Überdies urteilt er, daß der Anschluß von 45₉ an 44₄₋₁₉ ursprünglich „selbstverständlich“ anders gelaute haben müsse. Dann bleibt aber heillos wenig als Randnotiz zu betrachten, die an falscher Stelle in den Text geriet; dieselbe übernimmt die Maße des Heiligtums aus 42₂₀, scheint dabei aber zu übersehen, daß in 42₂₀ nicht nach Ellen, sondern nach Ruten gemessen ist.

¹⁾ Wobei in unklarem Anschluß an den Wortlaut von 44_{14f.} die ersteren als „Diener des Heiligtums“, die letzteren als „Diener des Hauses“ bezeichnet werden.

mehr vom ursprünglichen Kern übrig. Als Kern betrachtete Herrmann früher 45_{9-10. 17a. 21-25} 46₄₋₇; neuerdings im Kommentar, in dem er überhaupt eine etwas konservativere Haltung einnimmt als früher, hält er 45_{9-17. 21-25} 46₄₋₇ und vielleicht auch noch 47₁₋₁₂ für ursprünglich.

Gleich die erste Voraussetzung dieser Analyse Herrmanns erweckt Bedenken. Denn seinem Postulate, daß nun die Rechte und Aufgaben des Fürsten bezüglich des Tempels und Kultes auseinandergesetzt werden müßten, entspricht schon 45₉₋₁₀ nicht; diese Verse reden ja nicht von Kultusaufgaben des Fürsten, sondern ermahnen die Fürsten Israels zu gerechter Behandlung des Volkes. Weiter unten (45₁₆ f. 21-25 usw.) ist allerdings von den Kultusaufgaben des Fürsten die Rede, aber diese Stellen lassen sich weder an 44₄₋₁₉ anknüpfen, noch setzen sie 45₉₋₁₀ fort, da sie statt der pluralischen Anrede an die Fürsten von dem Fürsten in der Einzahl und in der dritten Person reden.

45₉ ff. steht, wenn man von der verbindenden Naht 45₈ abieht, in gar keiner Beziehung zu irgend einem vorhergehenden Abschnitte, auch nicht zu 44_{4-17. 19}, wo in 44₁₁ auf den Fürsten keine Rücksicht genommen wird. Dagegen hat Steuernagel richtig die Beziehung der Verse 45₁₀₋₁₂ zu 45₁₃ ff. erkannt; er faßt sie als Randbemerkung zu 45₁₃ ff. auf. Das wird richtig sein, und man darf dies Urteil auf den ganzen kleinen Abschnitt 45₉₋₁₂ ausdehnen. Diese Randbemerkung war veranlaßt durch 45₁₃₋₁₆, wo von einer in Epha und Chomer, Bat und Kor berechneten Abgabe des Volkes an den Fürsten die Rede ist, von welcher dieser die Opfer bestreiten soll. Der Verfasser der Randbemerkung ließ sich dadurch vielleicht daran erinnern, daß die „Fürsten“ — d. h. die Vorsteher des Volkes, oder denkt er etwa gar an die alten Könige? — bei der Besteuerung des Volkes gelegentlich unredlich verfahren, und er warnt sie deshalb vor Gewalttat, Bedrückung, Beraubung des Volkes und Verwendung falscher Maße und Gewichte. Vom Kor (45₁₄) schweigt er, weil es mit dem Chomer identisch ist; dagegen hält er eine Bemerkung über den Münzfuß (Gera, Schekel, Mana) für angebracht. Die ganze Randbemerkung erscheint, wenn man an die Rolle, die der Fürst sonst in diesen Kapiteln spielt, denkt, ziemlich deplaciert.

43₁₃₋₁₆ bestimmt „die Abgabe, die ihr abgeben sollt“, genauer;

es handelt sich um $\frac{1}{6}$ Epha von jedem Chomer Weizen und Gerste, $\frac{1}{10}$ Bat von jedem Kor Öl, ein Stück Kleinvieh von je 200. Das bedeutet beim Getreide $\frac{1}{60}$, beim Öl $\frac{1}{100}$ des Ertrages und beim Kleinvieh $\frac{1}{200}$ des Bestandes. Diese Abgabe ist zu Opferzwecken bestimmt für מנחה, עולה und שלמים, welche dazu dienen, Sühne zu schaffen (לכפר עליהם). Nach 45₁₆ soll diese Abgabe an den Fürsten gezahlt werden, welcher davon die Opfer bestreitet; aber es ist ersichtlich, daß 45₁₃₋₁₅ ursprünglich nicht eine Abgabe an den Fürsten, sondern direkt an die Priester meint¹⁾. 45₁₆₋₁₇ erweist sich sowohl durch die abschließende Schlußformel in 45₁₅, als auch durch die Einführung des Fürsten als Zusatz zu 45₁₃₋₁₅. 45₁₃₋₁₅ kann nicht Fortsetzung von 45₉ ff. sein, weil das angeredete Subjekt ein anderes ist, und hat auch mit 45₁₋₈ nichts zu tun, wo von einer ganz anderen „Abgabe“ die Rede ist. Steuernagel erkennt richtig, daß 45₁₃₋₁₅ die Bestimmung von 44_{30a} weiterführt; doch ist nicht sicher, ob 45₁₃₋₁₅ einmal unmittelbar an 44_{30a} (mit Ausschluß von 44_{30b 31}) anschloß und von gleicher Hand wie 44_{30a} geschrieben ist; ich möchte es eher als eine Ausführung von anderer Hand halten, die jedoch älter ist als 45₁₋₈ und 45₉₋₁₂. Zu 44_{4-17.10} gehört 45₁₃₋₁₅ nicht, da 44₁₁ von עולה und זבח redet, nicht von עולה und שלמים (45₁₅).

45_{16-17a} verwandeln die Abgabe von 45₁₃₋₁₅ in eine solche an den Fürsten; dieser bestreitet davon die מנחה, עולה und נסך an den Festen, Neumonden und Sabbaten²⁾. Die Glosse 45_{17b} fügt hinzu, daß der Fürst die חמאת, מנחה, עולה und שלמים zur Sühne für das Haus Israel zu besorgen hat. Von 45₁₅ unterscheidet sich 45_{17b} durch eine andere Aufzählung der Opferarten und durch die Formel כפר בער statt על כפר. Die Glosse kennt den folgenden Abschnitt bis 46₁₅ schon in seiner vorliegenden Gestalt, da sie auch auf עולה und שלמים 46_{2.12} Rücksicht nimmt, welche Verse zur jüngsten Schicht in 45₁₃₋₄₆ gehören.

45_{27a} bereitet die folgende Festordnung vor, soweit dort von den Opfern des Fürsten an den Festen, Neumonden und Sabbaten die Rede ist. Demnach gehören zu dieser Schicht die Bestimmungen a) für das Passahfest 45_{21a 22 23a 24}³⁾, b) für das Herbst-

¹⁾ So Herrmann, Steuernagel.

²⁾ Eine Glosse erweitert das durch „an allen Feiertagen des Hauses Israels“.

³⁾ Der Text ist nach Num 28₁₆ ff. korrigiert und interpoliert: lies בחמשה עשר statt בארבעה עשר 45₂₁ vgl. Num 28₁₆ und streiche 45_{21b} = Num 28_{17b},

fest 45₂₅, c) für den Sabbattag 46₄₋₅, d) für den Neumondtag 46₆₋₇¹⁾. Zu beachten ist, daß die Festfeier überall, insbesondere die des Passah, wie im Deuteronomium, zentralisiert ist.

Von anderer Hand als diese Festordnung 45_{21a 22 23a 24 25} 46₄₋₇ stammt der Abschnitt 45_{18-20a}, welcher von den beiden Sühnungen des Heiligtums am 1. I. und am 1. VII. handelt²⁾. Der Beweis ergibt sich daraus, daß a) die Sühnung an den Neumonden des I. und des VII. Monats sich mit dem allgemeinen Neumondsgesetz 46₆₋₇ stößt, und b) daß der Abschnitt im Unterschiede von 45_{21a 22 23a 24 25} 46₄₋₇ die Anrede in 2. P. Sing. gebraucht. 45_{18-20a} ist offenbar älter als 46₆₋₇; vom Fürsten ist nicht die Rede. Der Abschnitt erinnert lebhaft an 43₁₈₋₂₇ und könnte wohl von gleicher Hand stammen. Mit 45_{18-30a} gehört 46₁₃₋₁₅ zusammen, eine Bestimmung über das תמיד. Auch hier fehlt der Fürst; auch hier findet sich die Anrede in 2. P. Sing.

Jünger als 45_{18-20a} und 46₁₃₋₁₅ ist, wie dargelegt, 45_{16-17a 21a 22 23a 24 25} 46₄₋₇. Ein Zusatz zu letzterem ist 46₁₁; er wurde eingefügt, ehe 46₈₋₁₀ zum Texte kam.

Die jüngsten Elemente im Texte sind 46_{1-3. 8-10. 12}. Sie berühren sich formell und inhaltlich nahe mit 44₁₋₃ und stammen vielleicht von derselben Hand. Sie handeln vom inneren Osttor, das nur am Sabbat und Neumond geöffnet werden soll, geben Regeln über das Ein- und Ausgehen des Fürsten und des Volkes durch die Tempeltore an Sabbaten und Neumonden, bzw. wenn der Fürst eine נרבה opfert³⁾. Die Stellung dieser Zusätze im gegenwärtigen Texte setzt voraus, daß 46₄₋₇. [11] bereits vorher im Texte stand. Dann gehörten die Bestimmungen über das Eintreten in den Tempel an Sabbat- und Neumondtagen 46₁₋₃ naturgemäß vor die Opfervorschriften für Sabbat und Neumond (46₄₋₇), und die Bestimmungen über das Verlassen des Tempels 46₈₋₁₀ gehörten dahinter. Die Bestimmung über die נרבה des Fürsten

weil היום 45₂₂ sich nicht auf die sieben Passatage, sondern nur auf den ersten Passatag bezieht; streiche ferner 45_{23b}, weil der Sündopferbock an den sieben Tagen sich mit dem Sündopferfarren am ersten Tage stößt, vgl. Num 28₂₂ (zu ליום vgl. Num 28₂₄).

[giert, vgl. Smend.

¹⁾ Lies mit Cornill in 46₆ פר תמים; MT ist wohl nach Num 28₁₁ korri-

²⁾ So nach LXX; MT korrigiert mit Rücksicht auf Lev 16, um die Konkurrenz mit dem großen Sühntag am 10. VII. zu vermeiden. — 45_{20b} ist vielleicht Zusatz (Dublette zu 45_{18b} in 2. P. Plur.). ³⁾ במועדים 46₆ ist vielleicht Glosse.

46₁₂ aber, die mit Sabbaten und Neumonden nichts mehr zu tun hat, gehörte hinter 46₁₁ und kaum passend neben das חמור (46₁₃₋₁₅).

Die ältesten Stücke in diesem ganzen Zusammenhang sind, wie gezeigt, 45_{18-20a} 46₁₃₋₁₅. Aus 45₁₈ f. geht offenbar hervor, daß der Verfasser den Neujahrstag nicht mehr, wie 40₁ (Lev 25₉), auf den 10. VII. setzt. Andererseits ist nicht ersichtlich, ob er den Neujahrstag von Lev 23₂₄ Num 29₁ am 1. VII. kennt.

In 46₁₆₋₁₈ folgt eine Bestimmung, welche das Lehnrecht des Fürsten einschränkt. Es handelt sich um einen Nachtrag zu 45₈, der im Zusammenhange recht verloren dasteht. Seine Einfügung an der gegenwärtigen Stelle ist wenig geschickt.

Ein anderes, ebenso verlorenes Stück ist 46₁₉₋₂₄, ein Nachtrag zur Tempelbeschreibung, der von den Opferküchen handelt, und zwar 46₁₉₋₂₀ von den Opferküchen der Priester und 46₂₁₋₂₄ von denen des Volkes. Der Verfasser verwendet hier wieder die visionäre Darstellungsform von Kap. 40—42, und Ewald und Jahn haben deshalb gemeint, der Abschnitt sei ein ursprünglicher Bestandteil der Tempelvision, der seine richtige Stelle hinter 42₁₄ gehabt hätte. Aber die Ortsbestimmung על־כתף השער 46₁₉ schließt sich nicht an 42₁₄ an¹⁾. Außerdem hätte von den Opferküchen des Volkes, die an den Ecken des äußeren Tempelhofes liegen, bei 40₁₇ die Rede sein müssen; dort wird von den dreißig Kammern gesprochen, die an dem Steinpflaster liegen, ohne daß auf die kleinen Höfchen für die Opferküchen Rücksicht genommen würde. 46₁₉₋₂₄ wird also doch wohl ein an schlechte Stelle geratener Nachtrag sein²⁾.

Wenn Hesekiel in 47₁ an den Eingang des Tempelhauses, wo er schon 44₄ stand, zurückgebracht wird, so setzt das voraus, daß der Verfasser von 47₁ vorher 46₁₉₋₂₄ gelesen hat, wo Hesekiel zu den Priesterkammern im Norden des inneren Hofes und darauf zu den Ecken des äußeren Hofes geführt worden ist. Schon daraus ergäbe sich, daß 47₁₋₁₂ nicht ursprüngliche Fortsetzung von 40—42. 44_{4-17.19} sein kann. Auch der Sprachgebrauch ist in beiden Abschnitten ein anderer³⁾. Herrmann, der gleichfalls die Ursprünglichkeit von 47₁₋₁₂ bezweifelt, betont seine phan-

¹⁾ So Herrmann.

²⁾ Vgl. Herrmann.

³⁾ נגב 47₁ gegen דרום 40₃₄ f. 27 f. 44 f. 41₁₁ 42₁₂ f. 19; ferner קן 47_{3a} (falls der Halbvers echt ist, anders Cornill) gegen פשהים 40₃.

tastische Art, die von der realistischen Beschreibung von 40—42 absteche. In 47₂ wird Hesekiel von der Tempelfront durch das Nordtor um die Tempelmauer herum zum äußeren Osttor geführt; das setzt also die Schließung des äußeren und des inneren Osttores (44₁₋₃ 46₁) voraus. Auch dadurch erweist sich 47₁₋₁₂ als ein sehr junger Nachtrag.

Der Abschnitt handelt von der Tempelquelle. Diese spielt auch sonst in eschatologischen Schilderungen eine Rolle¹⁾. Die Vorstellung ist mythisch, knüpft sich aber vielleicht an die topographische Tatsache einer wirklichen Quelle, die auf dem Tempelareal entsprang²⁾. Der Verfasser von Hes 47₁₋₁₂ hat allerdings keine so klare Vorstellung von der Topographie der Umgebung Jerusalems, wie z. B. der Verfasser von Hen 26₂ f.; wenn er die Quelle an der Südseite des äußeren Osttores hervorkommen läßt, so schwebt ihm wohl die heutige Marienquelle vor. Er läßt dann das Wasser durch ein Tal (נַחַל) zum östlichen Bezirke nach der עֲרֵבָה hinunterfließen und ins Tote Meer münden. Dabei ist unter der עֲרֵבָה nicht die Gegend um Jericho zu verstehen, da zum wādi el-kelt kein Wasser von Jerusalem aus fließen kann, sondern die Umgebung des Toten Meeres³⁾. Das Tal kann also nur das Kidrontal sein. Dasselbe beginnt unter dem Namen wādi sitt marjām an der Ostseite des Zionhügels, woselbst sich die erwähnte Marienquelle befindet. Unter dem Namen wādi en-nār, „Feuertal“, setzt es sich in südöstlicher Richtung fort, läuft dann gegen Osten an dem in öder Felseneinsamkeit am steilen Abhang klebenden griechischen Kloster mār sabbā vorbei und erreicht den gōr am Nordwestufer des Toten Meeres. Wie alle Täler an der Westseite des Toten Meeres ist es ganz wasserlos, obgleich es an seinem Ausgange bei rās el-fešcha eine Quelle hat; aber der Tallauf selber auf seinem Wege durch die judäische Kreidewüste ist nichts als eine trockene, nur von Felsgeröll überschüttete Schlucht zwischen nackten senkrechten Steinwänden, ein Bild der Einöde und des Todes. Dies trockene Tal soll — so verheißt der Verfasser von 47₁₋₁₂ — wundersam verwandelt werden durch den aus der Tempelquelle hervorsprudelnden Bach, der, nahe

¹⁾ Jo 4₁₈ Sach 14₈ vgl. Sach 13₁ Ps 46₈.

²⁾ Aristas 89; Tacitus hist. V 12 vgl. Jes 8₆ und Robinson, Palästina II 159—163.

³⁾ Dieses heißt in Dt 3₁₇ Jos 12₈ יַם הָעֲרֵבָה.

seinem Ursprunge nach seicht, gar bald zum tiefen Strome anschwellen wird, sodaß ein üppiger Baumwuchs an seinen Ufern aufsprießt, Obstbäume mit immergrünem Laub, die alle Monat Früchte tragen und deren Blätter als Heilkräuter dienen¹⁾. Und wenn dann der Bach in das Salzbecken des Toten Meeres eingemündet ist, so werden dessen Gewässer „gesunden“ und, wo bisher kein Wassertier leben konnte, wird ein Fischreichtum sein, wie im Mittelmeere, und Fischer werden am Ufer stehen von Engedi (‘ain dschidi) bis Eneglaim. Ein „Ort zum Ausbreiten der Netze“ wird die Gegend nach Hes 26^{5, 14} genannt werden. Nur die Lachen und Tümpel am Ufer sollen salzig bleiben zur Gewinnung des wertvollen Salzes²⁾.

47¹³ ist ohne Anschluß an das Vorherige. An die Stelle der Visionsform tritt wieder die Gottesrede. 47¹³⁻²⁰ bestimmt die Grenzen des Landes, und damit hängt 48^{1-8, 23-29}, die Verteilung des Landes an die zwölf Stämme zusammen. Von Hesekiel kann eine solche unwirkliche Geographie nicht herrühren. Auch gehören diese Stücke nicht zum ältesten Bestand der Tempelvision (40—42 44^{4-17, 19}); denn die letztere ist nach 40²⁻⁴ 44⁵ nur auf eine Behandlung der Bauten und Kultordnungen des Tempels angelegt, nicht auf eine Beschreibung des ganzen palästinischen Landes. Ferner widerspricht der Gedanke der heiligen Landabgabe 48⁸ der Stelle 42²⁰, wonach nur das von der Tempelmauer umschlossene Areal heilig ist. Schließlich ist auch hier der Sprachgebrauch ein anderer³⁾.

Indessen muß der Abschnitt 47¹³⁻²⁰ 48^{1-8, 23-29} älter sein, als alle Stücke, die vom Fürsten reden; denn die heilige Landabgabe reicht nach 48⁸, genau wie die Gebiete der zwölf Stämme, vom Mittelmeer bis zum Jordan, beschränkt sich also nicht, wie in 45¹⁻⁸ 48⁹⁻²², auf ein Gebiet von 25000 × 20000 Quadratellen, zu dessen Seiten im Westen und im Osten Fürstenland wäre.

Vielleicht darf man behaupten, daß der Abschnitt das älteste Stück ist, welches an 40—42. 44^{4-7, 19} (46¹⁹⁻²⁴) angefügt wurde. Nachdem vom Tempel und von den Lewiten die Rede gewesen war, erschien es angebracht, auch vom übrigen Lande und den übrigen Stämmen etwas zu sagen. Dabei wurde verständiger-

¹⁾ Vgl. Jubil 10¹²; Odyssee VII 114ff. ²⁾ Vgl. Mkk I 10²⁹.

³⁾ Vgl. 47¹⁹ 48²⁸ gegen דריום 40²⁴f. 27f. 44f. 41¹¹ 42¹³f. 13.

weise die Visionsform aufgegeben und dafür die Form der Gottesrede gewählt mit der schon 44^{8.9} gebrauchten prophetischen Einführungsformel. Auch die anderen, relativ alten Zusätze (45¹⁸⁻²⁰ 46¹³⁻¹⁵) sind so eingeleitet. Und ebenso wird auch die übliche prophetische Schlußformel יהוה [אדני] נאם 48²⁹ gerade in den relativ alten Zusätzen vorzugsweise angewendet¹⁾.

47²¹⁻²³ darf man wohl der gleichen Hand zuweisen, wie 47¹³⁻²⁰ 48^{1-8. 23-29}; das Land soll den Stämmen Israels und den unter ihnen wohnenden גרים gehören, soweit dieselben Söhne unter Israel gezeugt haben. Wäre der Abschnitt hesekielisch, so läge der Schluß Bertholets nahe, daß schon nach der Eroberung Jerusalems גרים mit den Judäern ins Exil geführt worden wären. Aber diese — so wie so geschichtlich nicht gerade wahrscheinliche — Annahme verliert ihre Unterlage, wenn 47²¹⁻²³ nicht von Hesekiel stammt.

48⁹⁻²² ist ein in den Zusammenhang eingesprengtes Stück von jüngerer Hand. Es bestimmt den Umfang der heiligen Landabgabe, wie schon gesagt, anders als 48⁸. Der Interpolator hat sich über den vorliegenden Widerspruch harmlos hinweggetäuscht, indem er statt התרומה אשר תרימו 48⁸ jetzt in 48⁹ im besonderen von der Abgabe für Jahwe, התרומה אשר תרימו ליהוה, redet. Als Interpolation verrät sich das Stück auch dadurch, daß die Anordnung der Priester vor den Lewiten (48^{10. 13}) der geographischen Ordnung von Nord nach Süd, die in 48^{1-8. 23-29} befolgt wird, widerstreitet. Die Interpolation ist eine reine Dublette zu 45^{1. 3-8}. Vergleicht man beide Abschnitte miteinander, so erweist sich, wie mir scheint, 45^{1. 3-8} als abhängig von 48¹⁻²⁹. Dafür spricht schon, daß die ganze Ausführung ihren natürlichen Platz in Kap. 48 hat, während 45^{1. 3-8} nur recht künstlich an 44²³ ff. angehängt ist. Außerdem ist der Text von 45^{1. 3-8} (abgesehen von der Verbindungsnaht 45⁸) fast bis in alle Einzelheiten aus Kap. 48 herübergenommen; 45^{6b} ist eine ungeschickte Wiedergabe von 48¹⁹. Wäre das Abhängigkeitsverhältnis das umgekehrte, so wären die aus 44¹⁴ f. geschöpften Bezeichnungen der Priester und Lewiten als „Diener des Heiligtums“ und „Diener des Hauses“ 45⁴ f. gewiß auch in Kap. 48 übernommen worden²⁾.

¹⁾ 43^{19. 27} 44²⁷ 45¹⁵; in jüngeren Zusätzen nur noch 45⁹; in den primären Stücken nur 44^{12. 15}.

²⁾ Als Glosse innerhalb der Interpolation 48⁹⁻²² betrachte ich 48^{10b-12}.

An die Ausführungen über das Land Israels hat jemand in 48₃₀₋₃₅ noch einen Antrag angefügt, der von der Stadt Jerusalem im besonderen handelt. Die Schwierigkeiten dieses kleinen Abschnitts hat Jahn erkannt. Der Abschnitt will zuerst „die Ausgänge der Stadt“ angeben, was natürlich nur die Tore bedeuten kann. Damit haben aber die Angaben über die Längenmaße der vier Seiten des Stadtvierecks nichts zu tun. Die Ausleger sind außerstande, diese Sätze grammatisch zu konstruieren. Die Maßangaben sind darum mit Jahn als Glossen aus 48₁₆ zu streichen, und damit fällt natürlich auch die Summierung derselben in 48_{35a}. In 48₃₁ genügt es nicht, mit Jahn nur die ersten zwei Wörter zu tilgen; denn es ist stilistisch kaum zulässig, mit Jahn zu verbinden: „Und dies sind die Ausgänge der Stadt nach den Namen der Stämme Israels.“ Vielmehr sind die ersten sechs Wörter von 48₃₁ als Glosse zu streichen. Im übrigen ist die Rekonstruktion des Textes, wie Jahn sie vorschlägt, wohl möglich. Doch scheint mir folgende Rekonstruktion noch besser zu sein: „Und dies sind die Ausgänge der Stadt: drei Tore im Norden: das Rubentor eins, das Judator eins, das Lewitor eins; und drei Tore im Osten: das Josephtor eins, das Benjamintor eins, das Dantor eins; und drei Tore im Süden: das Simeontor eins, das Issaschartor eins, das Sebulontor eins; und drei Tore im Westen: das Gadtore eins, das Assertore eins, das Naphtalitore eins. Und der Name der Stadt ist von Stund an: Jahwe daselbst.“

Der Abschnitt handelt also von den Namen der Stadttore und dem Namen der Stadt. Er ist mithin ein Nachtrag zu

48_{10b} wiederholt den Schluß von 48₈. 48₁₁ stammt aus 44₁₆; nach LXX ist zu lesen לַכַּהֲנִים הַמִּקְדָּשִׁים בְּנֵי צְרוּק. Während für den Verfasser von 44₁₆ Priester und Sadokiden identisch sind, betrachtet unser Glossator die Sadokiden nur als eine Gruppe innerhalb der Priesterschaft. Die heilige Landabgabe, so meint er, gehört allen Priestern insgesamt, das Heiligtum Jahwes in der Mitte dagegen gehört nur „den geheiligten Priestern, den Söhnen Sadoks“. Der Glossator kennt also eine Entwicklung in den Verhältnissen der Jerusalemer Priesterschaft, durch die neben den Sadokiden auch noch andere Priestergeschlechter Rechte am Tempel erlangt hatten. Man darf hier an Pg erinnern, welcher die Priesterschaft einteilt in Nachkommen Eleazars und Itamars, von denen die ersteren offenbar mit den früheren Sadokiden gleichzusetzen sind (vgl. I Chr. 6₃₅₋₃₈), während die letzteren gewisse Priesterfamilien von ursprünglich außerjerusalemischen Landheiligtümern gewesen sein mögen. Vgl. Alfr. Bertholet, Biblische Theologie des Alten Testaments II 11.

48₁₅₋₁₉. Daß die Tore nach allen zwölf Stämmen benannt sind, begreift sich aus 48₁₉. Die Reihenfolge der vier Himmelsrichtungen ist eine andere als in 48₁₇. Von 48_{1-8. 23-29} unterscheidet sich der Abschnitt durch eine andere Zählung der zwölf Stämme, indem Lewi in die Zwölfzahl mit einbegriffen und dafür Manasse und Ephraim zum Stamme „Joseph“ zusammengefaßt sind. Auch die Verteilung der Stammesnamen auf die vier Seiten der Stadt entspricht nicht der Verteilung der Stammesgebiete in 48_{1-8. 23-29}¹⁾.

Die Analyse der Kap. 40—48 ergibt, daß Hesekiel selber nirgends an ihnen beteiligt ist. Schon der Grundstock 40—42 42_{4-17. 19} ist nicht hesekielisch, sondern vermutlich ein Werk des Redaktors oder eines anderen Ergänzers. Der Verfasser krönt die Weissagungen vom kommenden Heile durch eine Beschreibung des künftigen Tempels und seiner Kultordnungen, die er in die Form einer angeblich hesekielischen Vision vom Jahre 573 kleidet. So erscheint diese Vision vom neuen Tempel als ein Gegenstück zu Kap. 8ff., wo der Prophet den durch Götzendienst verunreinigten alten Tempel schaute, und auch die visionäre Reise von Kap. 8ff. imitiert der Verfasser unserer Kapitel. Ein früher Nachtrag, der noch die Visionsform festhält, ist die Beschreibung der Opferküchen 46₁₉₋₂₄. Ein anderer früherer Ergänzer fügte einen Abschnitt hinzu, der von den Grenzen des Landes und von dessen Verteilung unter die zwölf Stämme handelt 47₁₃₋₂₃ 48_{1-8. 23-29}. Dieser Abschnitt dürfte älter sein als Pg, dessen Grenzbestimmungen Num 34₁₋₁₂ der Verfasser wohl noch nicht als altmosaisch kannte. Im Ausdruck erinnert 47₁₄ an deuteronomistische Sprache, doch weist die Koordination von גר und אורר schon hinter das Deuteronomium und an die Seite des Heiligkeitgesetzes; nach 47₂₂ gibt es גרים in der Gemeinde, die bereits Söhne unter Israel gezeugt haben.

An diesen älteren Bestand hat sich später allmählich eine Menge jüngerer Zusätze ankristallisiert. Die meisten dieser Zusätze widersprechen schon insofern den Voraussetzungen der älteren Vision, als sie einfach nur Ergänzungen zu den Kultordnungen des nachexilischen Tempels sein wollen und den Ge-

¹⁾ Vgl. besonders die Tore Benjamins und Dans.

danken an die Zeit des vollendeten Heiles ganz außer acht lassen.

Im einzelnen handelt es sich um folgende Ergänzungen:

a) An die Tempelbeschreibung 40—42 wurde zuerst der Abschnitt über den Brandopferaltar und dessen Einweihung 43₁₂₋₂₇ angefügt. Der Verfasser dieses Abschnittes scheint die Beschreibung des Brandopferaltars in Pg (Ex 27₁₋₈) und die der Altarweihe in Pg (Ex 29₁₂) noch nicht zu kennen: in Pg ist die Altarweihe mit der Priesterweihe eng verbunden, das Blut wird dort nur an die Altarhörner gestrichen und sonst auf den Boden geschüttet. Zu מִסְכֵּךְ הַבַּיִת 43₂₁ darf vielleicht an שֹׁעַר הַמִּסְכָּךְ Neh 3₃₁ erinnert werden.

Eine spätere Zufügung ist der Abschnitt über den Wiedereinzug der „Herrlichkeit Jahwes“ in den Tempel 43₁₋₁₁, ein Gegenstück zu den betreffenden jungen Elementen in Kap. 10f. über den Auszug der „Herrlichkeit Jahwes“ aus dem Tempel. Schon Deuterocesaja weissagte die Rückkehr Jahwes in den Tempel, und dieser Gedanke ist dann die glühende Hoffnung der Juden seit Serubbabel¹⁾. Später, in der Zeit des hierarchisch und gesetzlich reformierten Tempelkultes, waren diese Hoffnungen antiquiert, ebenso wie auch die Erwartung einer Restitution des weltlichen Königtums, die noch in 43_{7f.} angedeutet ist.

Ein jüngster Zusatz ist 44₁₋₃, der von der Schließung des äußeren Osttores und von der Benutzung seiner Vorhalle durch den Fürsten handelt.

b) An 44_{4-17.19} wurden angeschlossen: α) allerlei allgemeine Bestimmungen über die Priester und die ihnen zustehenden Gefälle 44_{18.20-31} und 45₁₃₋₁₆, und zwar von recht verschiedenen Händen. Daß diese Stücke jünger als das Deuteronomium sind, ist vielfach ersichtlich, z. B. bei der priesterlichen Gerichtsbarkeit 44₂₄; im Stile der Deuteronomisten ist der Satz, daß Jahwe selber das Erbteil der Priester ist (vgl. Dtn 10, 18_{1.2}). Dagegen fehlt das monarchische Hohepriestertum Aarons, welches Pg vertritt, noch ganz; auch die Vorschrift über die leinene Tracht der Priester 44₁₈ ist älter als Pg (vgl. Ex 28_{5.31.39}). Vieles erinnert an das Heiligkeitsgesetz²⁾.

¹⁾ Mal 3₁ vgl. Jes 58₂ Sach 1₁₆ 2₁₄ 8₁.

²⁾ Zu 44₂₀ vgl. Lev 21₅; zu 44₂₂ vgl. Lev 21_{7.13f.}; zu 44₂₆ vgl. Lev 21_{1-4.11};

Später kam eine Paränese an die Fürsten Israels 45⁹⁻¹² hinzu, und noch später eine aus Kap. 48 exzerpierte Ausführung über den Grundbesitz des Klerus, der Stadt und des Fürsten 45¹. [2]³⁻⁸.

β) Bestimmungen über Entsündigung des Heiligtums zu Beginn jedes Halbjahrs 45¹⁸⁻²⁰ und über das tägliche Opfer (תמיד) 46¹³⁻¹⁵.

Erweitert wurden diese Kultvorschriften später durch die Ausführungen 45^{21a[b] 22. 23a[b] 24. 25} 46⁴⁻⁷, die von den Opfern des Fürsten am Passahfeste und am Herbstfeste, am Sabbat und am Neumond handeln. Sie wurden durch 45^{16-17a[b]} an das Vorhergehende angeknüpft und nachträglich durch den Zusatz 46¹¹ vermehrt. Diese Festgesetze sind jedenfalls jünger als das Deuteronomium, wie die Zentralisation des Passahfestes, die Tagesdaten der Feste, die Bezeichnung des Speisopfers als מנחה u. a. beweisen.

Wiederum später sind die Zusätze über die Schließung des inneren Osttores an Werktagen und über das Ein- und Ausgehen des Fürsten und des Volkes durch die Tore an Sabbat- und Neumondtagen, sowie über die Darbringung einer נרבה durch den Fürsten 46^{1-3. 8-10. 12}.

Ein ganz junger Nachtrag zu 45⁸ ist 46¹⁶⁻¹⁸ über Einschränkung des fürstlichen Lehnsrechtes. Ebenfalls ganz jung ist der Abschnitt über die Tempelquelle 47¹⁻¹².

c) In den Abschnitt 47¹³⁻²³ 48^{1-8. 23-29} ist zuerst das Stück 48^{9-10a. 13-22} über den Grundbesitz des Klerus, der Stadt und des Fürsten eingelegt worden. Hier werden bereits „Priester“ und „Lewit“ als sich ausschließende Termini gebraucht im Gegensatz zum Deuteronomium, zu Hes 44¹⁵ und Maleachi, aber in Übereinstimmung mit der jüngeren Literatur. Nachträglich ist dies Stück dann durch 48^{10b-12} (die Sadokiden als Besitzer des Heiligtums) glossiert worden. Dieser Glossator steht nicht mehr auf dem Standpunkt von 44¹⁵, wo Priester und Sadokiden identisch sind, sondern betrachtet die Sadokiden nur noch als einen Teil der jerusalemischen Priesterschaft, d. h. er steht auf dem Standpunkte von Pg, Chr, Esr 8²) wo Itamar neben Pinchas bzw. Eleazar (= Sadok) tritt.

Jünger als 48^{9-10a. 13-22} ist der Abschnitt über die Namen der Stadttore und den Namen der Stadt 40^{30a. 31aβb. 32aβb. 33aβb. 34aβb. 35b}.

zu 44³¹ vgl. Lev 22⁹. Auch das Gebot der Sabbatheiligung begegnet, abgesehen von Ex 20⁸ Jes 56^{2. 4. 6} 58¹³, zuerst im Heiligkeitsetze.

Derselbe ist nachträglich durch 48^{31aα} und durch 48^{30b. 32aα. 33aα. 34aα. 35a} (die Masse der Seiten der Stadt) glossiert worden.

Ein besonderes Wort sei noch über den נשיא gesagt, der bei den Ergänzern in Kap. 40–48 eine so große Rolle spielt. Man ist vielfach geneigt, in diesem נשיא nichts anderes zu sehen als einen von der Phantasie der Schriftsteller geschaffenen kümmerlichen eschatologischen Ersatz für den König der alten Zeit. Das ist aber sehr unwahrscheinlich. Die Ergänzter dieser Kapitel hätten sich schwerlich so viel Mühe gegeben, die Rechte und Aufgaben dieses נשיא genau und bis ins einzelne festzulegen, wenn ihnen der נשיא nur eine Größe der Phantasie, nicht der Wirklichkeit gewesen wäre. Man braucht ja auch nur die Augen aufzumachen, um diesen נשיא mehrfach in der Literatur der jüngeren Zeit wiederzufinden. So wird der in Esra 5¹⁴ als פרחר titulierte Scheschbassar in Esra 1⁸ von einer jüngeren Hand als „נשיא von Juda“ bezeichnet. Der נשיא ist also die oberste weltliche Persönlichkeit in Juda. Auch Pg und Ps kennen diesen נשיא, indem sie für die mosaische Zeit an die Spitze der zwölf Stämme je einen solchen נשיא, Häuptling oder Fürsten, stellen. Von der gleichen Anschauung geht es aus, wenn Rehabeam in I Reg 11³⁴ als Herrscher nur noch eines der zwölf Stämme nicht mehr כֹלֶךְ, sondern נשיא genannt wird. Welche Rolle der נשיא in der späteren Gemeinde spielte, lehrt vielleicht am deutlichsten Lev 4, wo nacheinander vom Sündopfer des gesalbten Priesters (d. h. des Hohenpriesters), der ganzen Gemeinde Israels, eines נשיא und einer Einzelperson vom עם הארץ die Rede ist. Wenn der Text hier nicht von dem נשיא, sondern von einem נשיא redet, so beruht das auf der mosaischen Fiktion des Gesetzes, welche auf die Fürsten aller zwölf Stämme Rücksicht nimmt, während praktisch für die jüdische Gemeinde in diesem Sinne nur ein נשיא in Frage kommt. Wer dieser נשיא tatsächlich ist, kann nicht zweifelhaft sein. An der Spitze der jüdischen Gemeinde in Jerusalem stand, wie uns jetzt auch die Elephantine-Papyri lehren, ein Ratskollegium (γερουσία d. h. Senat)¹⁾, in welchem die Häuptlinge der grundbesitzenden Laiengeschlechter und der vornehmen Priester-geschlechter Sitz und Stimme hatten²⁾. Im Jahre 410 haben die

¹⁾ Das spätere Synedrium.

²⁾ Vgl. Ed. V. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine³ 1923 S. 72f.

Juden von Elephantine „einen Brief gesandt an unsern Herrn (d. h. den Statthalter Bagohi) und an Jochanan, den Hohenpriester, und seine Genossen, die Priester von Jerusalem, und an Ostanes, den Bruder des 'Anani, und die Vornehmen der Juden“. Dieser Ostanes ist offenbar das weltliche Oberhaupt der jerusalemischen Judenschaft neben dem Hohenpriester als dem geistlichen Oberhaupte; er ist das Haupt der Laiengeschlechter, der Adligen oder Freien (חֲרִיִּים), und steht an der Spitze des Ältestenkollegiums. Hier haben wir mithin offenbar den נָשִׂיא, von dem die Ergänzter in Hes 40—48 reden. Dieser ist keine zukünftige Figur, wie der messianische König, den der Redaktor 37₂₂ verheißt, sondern eine reale Größe der Gegenwart. Man pflegt zu betonen, daß dieser נָשִׂיא nur eine kümmerliche Rolle spiele. Das ist aber gar nicht richtig. Man sollte im Gegenteil betonen, welche hervorragende Stellung er in der Gemeinde und im Kulte hier spielt. Natürlich ist diese Rolle keine königliche, aber sie ist doch bedeutend genug. Nicht nur, daß dem נָשִׂיא ein eigenes großes Landgebiet zu eigen gehört (48₂₁ vgl. 45₇), von dem er seinen Dienern Lehn auf Zeit geben kann (46₁₆₋₁₈); vor allem spielt er auch im Kult eine hervorragende Rolle: er bringt von der Hebe, die das Volk stiftet, עִילָה, מְנָחָה und נֶסֶךְ am Passah- und Herbstfeste, am Sabbat und Neumond dar (45_{16-17a. 21a. 22. 23a. 24. 25} 46₄₋₇) und genießt als Oberhaupt auch ehrenvolle Vorrechte am Tempel (44₃ 46_{2f. 8-10. 12}). Alle diese Bestimmungen über den נָשִׂיא scheinen älter zu sein als Pg (und Ps), wo die Fürsten der Stämme nur noch für die weltlichen Geschäfte, und auch da nur neben dem Klerus (Mose und Aaron, bzw. Eleazar oder Pinchas) in Betracht kommen. Die einzige Stelle, nach welcher der נָשִׂיא auch in der P-Schicht eine Sonderstellung im Kulte einnimmt, ist Lev 4₂₂ (Po¹), wo er als Sündopfer einen Ziegenbock, der gewöhnliche Laie dagegen nur ein Ziegenweibchen zu opfern hat.

Diese Vergleichung der Rolle des נָשִׂיא in Hes 40—48 und in P ist lehrreich. Sie zeigt, daß die betreffenden Partien in Hes 40—48 in allem wesentlichen älter sind als Pg, also noch ins 5. Jahrhundert gehören.